ROZSNYAI ERVIN

FILOZÓFIAI ARCKÉPEK

DESCARTES, VICO, KIERKEGAARD

ROZSNYAI ERVIN
FILOZÓFIAI ARCKÉPEK
(Descartes, Vico, Kierkegaard)

ELVEK ÉS UTAK

ROZSNYAI ERVIN

FILOZÓFIAI ARCKÉPEK

Descartes, Vico, Kierkegaard

MAGVETŐ KIADÓ · BUDAPEST

© Rozsnyai Ervin, 1971

TARTALOM

Előszó 7

Descartes és az újkori filozófia 13

Giambattista Vico 159

Sören Kierkegaard –
létezni vagy gondolkodni? 305

ELŐSZÓ

Néhány régebbi írásomat tartalmazza ez a kötet: az első tízéves, a legfiatalabb is több mint hároméves. Amikor gyűjteményes kiadásuk előtt újra átolvastam őket, úgy találtam, hogy ma sem kell szégyenkeznem miattuk, bár egy-egy részletük bosszantóan idegennek látszott, és változtatásokra szorult. Ezekről szeretnék itt számot adni az olvasónak, aki annak idején talán a szövegek eredeti formájával is megismerkedett.

A legtöbb módosításra pályakezdő munkámban, a Descartes-tanulmányban került sor. Már a tanulmány megírásakor világos volt számomra, hogy a mechanikus filozófiák felépítése sok tekintetben pontos eszmei lenyomata a manufaktúra-korszak társadalmi szerkezetének, de sem ezt az összefüggést nem tudtam meggyőzően kimutatni, sem pedig általában a filozófiák kapcsolatát az általuk képviselt osztály gyakorlatával. Most egy új fejezet beiktatásával megpróbáltam pótolni az egykori mulasztást. Ezenkívül kiegészítettem a tanulmányt egy rövid betoldással a mechanikus mozgásfogalom ismeretelméleti következményeiről, valamint a reneszánszkori dialektika kompromisszumos jellegéről.

A Marx-előtti dialektikák kompromisszumos természete

Vicóról szóló írásomban is foglalkoztatott. Azóta jobban megismertem Hegelt, és még inkább megerősödött az a véleményem, hogy a történelemben nincs olyan osztály, amely ki ne zárná a dialektika egyesítését a forradalmi állásfoglalással, kivéve a proletariátust, amelynek társadalmi helyzete ezt az egyesítést egyenesen előírja. A Vico-tanulmány idevágó részét a jelenlegi kiadásban átcsoportosítottam, és némileg kibővítettem; a kérdés tüzetesebb elemzését későbbre tervezem. A tanulmány egyébként egy új részlettel gyarapodott, ahol azt igyekszem kifejteni, hogy a gyakorlat ismeretelméleti funkciójának helyes értelmezése lehetetlen a gépi nagyipar és a szervezett munkásmozgalom nélkül. Ezek a fontosabb változtatások; a kisebbekről nem érdemes szólnom.

Őszintén el kell ismernem, hogy a módosítások formailag nem váltak a könyv előnyére. A témák gyakran kanyarodnak el a fővonaltól, s tovább lazul a szerkezet, amelyet eddig is sok kitérő terhelt. Had mondjam meg, hogy szántszándékkal vállaltam ezt a gyengeséget. Filozófiatörténeti témákról van szó, és a történelem, legalábbis az én szememben, sohasem önmagáért érdekes. A filozófia története szerintem elsősorban arra való, hogy szembesítsük Marxszal, úgy kezeljük, mint a marxizmus megértésének és elsajátításának eszközét. Melyek azok a nagy kezdeményezések, amelyeket Marx fogott csomóba? Hol vannak a zsákutcák, amelyek visszájáról bizonyítják, hogy a történelem útja Marxéval és csak az övével azonos? Hogyan apasztja el a magántulajdon a gondolkodás legsodróbb áramait is, hogyan hinti el már a fellendülés korszakaiban a rothadás csíráit, amelyek később elburjánzanak, és a

munkásmozgalomba is befészkelődnek? Röviden: hogyan igazolja a történelem, hogy korunk életbevágó kérdéseire csak a forradalmi pártok vezette tömegmozgalom és a marxizmus – a munkásosztály öntudata – adhat választ? Ezzel a vonalvezetéssel próbálkoztam az itt közölt írásokban; csak ráadás, ha közben esetleg a filozófiatörténet egyik-másik szakaszának néhány törvényszerűsége is világosabbá vált.

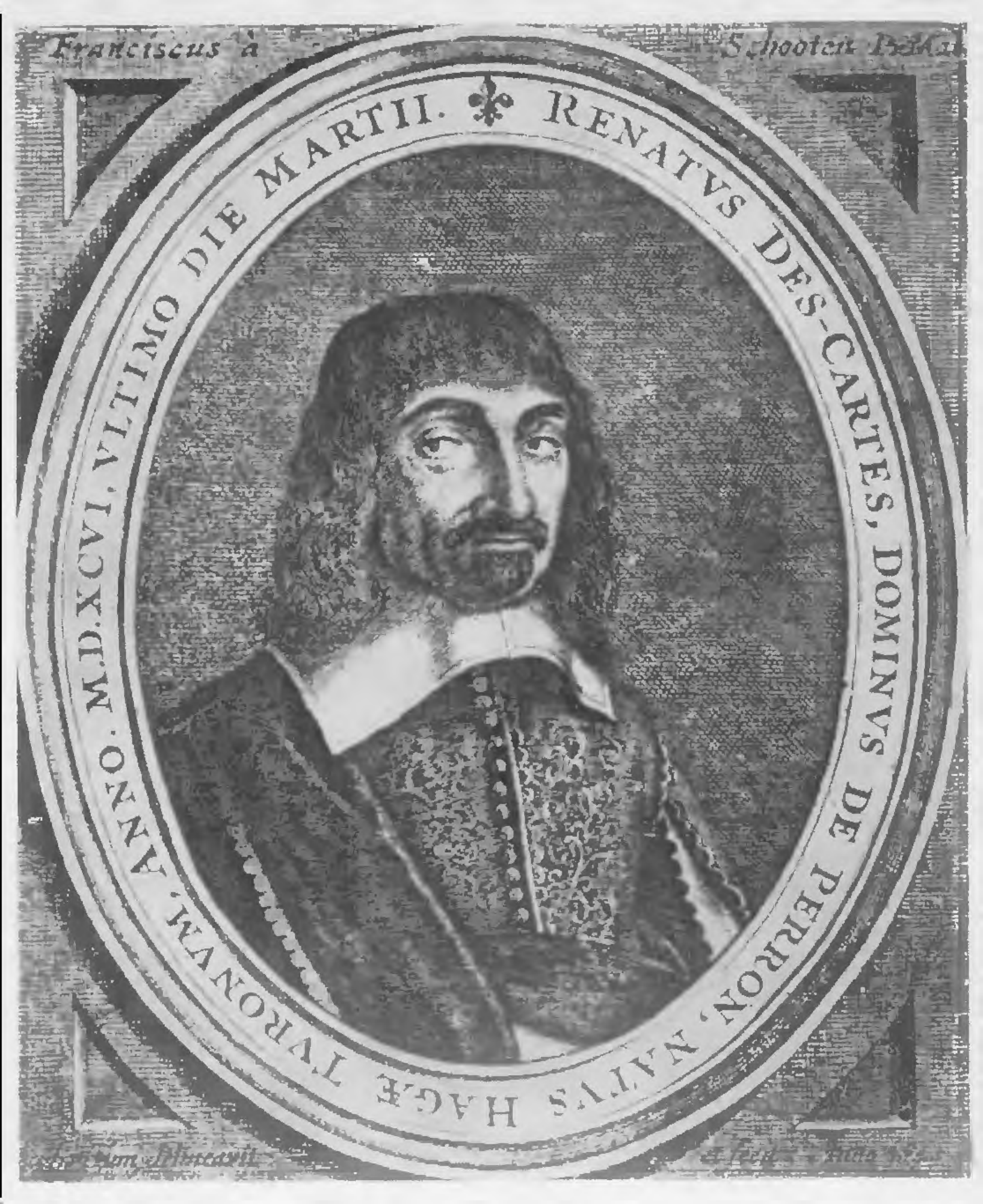
Nem állítom, hogy amire törekedtem, azt sikerült úgy érvényesítenem, ahogyan szerettem volna. Magam is látom a nyitott kérdéseket, hellyel-közzel az ötletszerűséget, a repedéseket. Például a Kierkegaard-tanulmánynak az „autentikus" és „nem-autentikus" egzisztenciáról szóló fejezete többé-kevésbé kicsúszott a kezemből: a szabadságra vonatkozó fejtegetés elvont maradt – és nem csupán a helyszűke miatt –, fogalmai nem elég pontosak és egyértelműek, maga a fejezet pedig szerkezetileg többszörösen megtörik. Miért engedem mégis a nyilvánosság elé? Mert ha a végső tökéletesség volna a közlés feltétele, el kellene hallgatnom azt is, amiért talán érdemes volt fáradoznom. Bízom benne, hogy eljön az idő, amikor a felívelő forradalmi mozgalom új tapasztalatainak fényében majd alaposabban megértem Marxot; de a cselekvés vagy legalábbis a kísérletezés addig is kötelező.

Végezetül még annyit, hogy a három tanulmány közül az első kettő, mondhatni, a véletlen műve: megbízásból készültek. Csak a harmadikat választottam saját elhatározásomból. Évekkel ezelőtt, amikor főiskolás művésznövendékeket tanítottam, meghökkentett, milyen biztonsággal formálja ki az értelmiségi fiataloknak egy számottevő rétege

a burzsoá dekadencia – különösen az egzisztencializmus – eszméit anélkül hogy valaha is a kezébe vette volna a mai polgári filozófia valamelyik „klasszikusát". A közvetítés nyilván a szépirodalom, a film, a televízió, a kiállítások, és főleg egy bizonyos közhangulat számlájára írandó, de tagadhatatlanul szerepük volt az önálló szellemi erőfeszítéseknek is. Ekkor kezdtem foglalkozni az egzisztencialista irodalommal, és így jutottam el Kierkegaard-hoz. Közben alkalmam volt megfigyelni a burzsoá dekadencia különféle irányzatainak közös sajátosságait mind a filozófiában, mind a kultúra egyéb területein, s be kellett látnom, hogy nem elég ezeket az irányzatokat leírni mint egyidejűeket, hanem az összefüggést is ki kell mutatni közöttük, felderítve, hogy miért jelentkeznek azonos osztálytartalmak olyan ellentétes formákban, mint az egzisztencializmus és a neopozitivizmus, a kubizmus és a szürrealizmus, a szeriális és az aleatorikus zene stb. Világos, hogy amíg az eltérő formák gyökerét pusztán az általános burzsoá osztálytartalomban jelöljük meg, addig a középső láncszem, a „különös" hiányában nem találunk szükségszerű okot az irányzatok sokféleségére és ellentétességére, megmaradunk tehát a felsorolás és leírás szintjén, azon a szinten, amelyen a filozófia- és művészettörténeti irodalom ma még rendszerint nem jutott túl. Hasonló a helyzet a régebbi korokkal is: az ideológiák története mindmáig nem indokolja meg kielégítően, hogy miért keletkeznek azonos osztálybázison ellentétes világnézetek egymás fonákjaiként, és miért éppen olyanok, amilyenek. Ez vezetett arra az elképzelésre, hogy ki kellene dolgozni a világnézetek *tipológiáját*, megfogalmazva azt az általános törvényt, amelynek működése nyomán az azonos tartalom

ellentétes formákra hasad. Nagyjából és vázlatosan el is készültem ennek a munkának az alapjaival; remélem, hogy az elkövetkező években, ha Husserl, Heidegger és Sartre gondolatairól tervezett tanulmányaimat sikerül tető alá hoznom, az így szerzett tapasztalatok birtokában előbbre haladhatok a kitűzött feladat elvégzésében.

Budapest, 1970. április 4.


Franciscus à
Schooten
RENATVS DES-CARTES, DOMINVS DE PERRON, NATVS HAGÆ TVRONVM, ANNO M.D.XCVI. VLTIMO DIE MARTII.

DESCARTES
ÉS AZ ÚJKORI FILOZÓFIA

I.

A XVII. század polgári filozófiája a reneszánszénak közvetlen folytatója és ellentéte: az örökölt hagyományokat úgy bontakoztatja ki, hogy fölébük kerekedik, és legyűri őket, s ha lényeges ismertetőjeleit keressük, múltját kell elsőnek megvizsgálnunk, amelyet megtagad, hogy értékeit megőrizze és megsokszorozza.

A hűbéri gazdálkodás idején az ember függése a természet ismeretlen erőitől azt a látszatot keltette, mintha a természet függne tőle idegen, misztikus erőktől. A gyakorlati tevékenység alapja, a termelés szűk mederben folyt, a feudális birtokhatárok a gondolkodásnak is határt szabtak, s mert a tudat tárgyát a gyakorlat közvetíti, a természet szintén szűknek és korlátoltnak tűnt. Ahogyan az árutermelés felbomlasztja a naturálgazdálkodást, úgy változik meg a világról alkotott középkori kép; fellazul az ember szolgai függése a természettől, s vele a természet képzelt függése a természetfelettitől. Az árutermelés az anyagi világot állítja a gondolkodás gyújtópontjába, áttöri a gyakorlati tevékenység középkori korlátait, felnyitja a megismerés előtt a századok óta lezárt földrajzi és világnézeti sorompókat. „Gondoljatok az emberi erőre, / nem születtetek tengni, mint az állat, / hanem tudni és haladni előre!" Így buz-

dítja matrózait Dante Odüsszeusza, majd később kilép a költészetből, életre kel Kolumbuszban és Kopernikuszban. Bebizonyosodik, hogy sem Herkules oszlopain túl, sem a hold zónája felett nincs semmi, ami a természettől különböznék: a kiszélesülő emberi tevékenység, saját középkori határaival együtt, megdönti a természet vélt határait.

A világkép szempontjából a gyakorlatnak nemcsak pillanatnyi hatósugara lényeges, hanem az is, hogy elvi lehetőségei meddig terjednek. A pénzvagyon, a földdel és termékeivel ellentétben, elméletileg korlátlanul növelhető; elméletileg korlátlan lesz – ha más tendenciák nem hatnak ellene – az a gyakorlati tevékenység is, amely a pénzt megtestesítő osztály létezési módja. A gyakorlat ilyen lehetőségei önmagukkal arányos, korlátlan tárgyat tételeznek fel, s az új csillagászati és földrajzi felfedezésekkel összhangban a világ végtelenségének gondolatát sugallják. A kor legkövetkezetesebb filozófiáiban a természet világegyetemmé tágul, nincs sem közepe, sem rajta kívüli mozgatója. Az ember sem központ többé a régi vallási értelemben, cserébe viszont kezd megszabadulni a nyomasztó isteni gondviseléstől, magában pillantva meg önmaga célját, a *maga* világának igazi középpontját.

Az „ember" fogalma alatt természetesen nem valamilyen elvont eszme értendő, hanem a reneszánsz hús-vér polgára, akibe születésekor beleoltja a magántulajdon az individualizmus ellentmondásos tulajdonságait. Több évszázados történetének végső szakaszában a polgári individualizmus a reménytelenségbe torkollik, útja kezdetén azonban még derűt és biztonságot sugároz, a polgár elszántságát, hogy a dogmák tilalmait feloldva, birtokába vegye a természetet.

A fellélegzés, az újjászületés korszaka ez – Engels úgy emlékezik meg róla, mint az emberiség addigi történetének legnagyobb haladó irányú átalakulásáról. De az erőnek és a hatalomnak a korai polgári individualizmust jellemző tudata nemcsak a termelés fellendülésére utal, hanem – paradox módon – viszonylagos gyengeségére is. A tőkés ipar reneszánszkori csírája, az egyszerű kooperáció, Marx megállapítása szerint nem alkotja még a kapitalizmus meghatározott fejlődési korszakának szilárd, jellegzetes formáját, a céhrendszer kézművességétől alig különbözik. Noha az árutermelés virágzik már, méretei csak a nagy földrajzi felfedezéseket követő kereskedelmi forradalom nyomán fognak a termelési módban jelentősebb változásokat előidézni, negatív hatásai egyelőre nem általánosak. Az új termelőerők, amelyek elégségesek ahhoz, hogy a természetet felruházzák a frissen szerzett tulajdon varázsával, és felmutassák benne az alkotó tevékenység kimeríthetetlen lehetőségeit, annyira még nem hatékonyak, hogy az embert a munkamegosztás jármába kényszerítsék, dologi hatalmakként igázva le a társadalmat. Az individualizmus átmenetileg a fejlődés tényezőjeként jelentkezik; legérettebb filozófiai megfogalmazása, a mikrokozmosz-gondolat, a polgár forradalmi tiltakozása a vallásos hűbéri ideológia teocentrizmusa ellen. A „mikrokozmosz": a reneszánsz sokoldalú polgára, a gazdasági és politikai hatalom birtokosa, aki éppoly kevéssé van idegen támaszra utalva, mint gazdagságának tárgyi forrása, a természet; s jóllehet egyedül a materializmus emelkedik fel a polgári öntudatnak arra a fokára, hogy a természetfelettit kikapcsolja, az „ember"

erejének és értékének elismerésében a kor valamennyi számottevő progresszív ideológiai irányzata egyetért.

Az új világnézeti irányzatok közt azonban egy sincs olyan, amelyik logikailag egységes volna. Amíg a tőkés termelési mód világosan szét nem válik a középkoritól, a polgárság eszmeileg sem számolhat le a feudalizmussal; forradalmi gondolatai konzervatív formákban szólalnak meg, magukhoz idomítva őket, és gyötrelmesen hozzájuk idomulva, hol küszködve, hol látszólag megbékélve velük. A reneszánsz tudományos programja a természet „saját elvei szerinti" magyarázata, ahogyan azt Telesio fő művének címében is hangsúlyozza. De az első rendszerezett természettudományt csak a manufaktúra-korszak tömeges árutermelése hívja életre, s a tudományos világmagyarázat addig ugyanúgy hajótörést szenved, mint Dante hőse, az *Isteni Színjáték* Odüsszeusza. A program és megvalósításának eszközei között aránytalanság van; a valóság „saját elveit" a filozófus szubjektív elvei helyettesítik, szabadjára engedve a megrészegült fantáziát. A csillagász és a csillagjós személye egy és ugyanaz, a természet meghódítására a mágia és az alkímia ajánlkozik. Az égi és földi testek egységes szerkezete homályos sejtésként dereng át az olyan állításokon, mint Paracelsusé, aki kijelenti, hogy a tüdőgyulladást a csillagoktól megrontott tüzes levegő okozza. A tudomány a tőkés termeléshez hasonlóan a középkor fogságában éli gyermekéveit, igazságai megrögzött teológiai előítéletekkel és mágikus babonákkal vegyülnek a szellem aranycsináló lombikjaiban zavaros és csillogó természetfilozófiává, s a legmerészebb materializmus, a „mikrokozmosz" világnézeti

szükségleteinek legtisztább kifejezése sem mentes az elkerülhetetlen belső ellentmondásoktól.

Ahhoz, hogy tisztázhassuk ezeknek az ellentmondásoknak a jellegét és a reneszánszkori dialektikával kapcsolatos kettős szerepét, elemeznünk kell az *önmozgásnak* – a dialektika magvának – összefüggését a világ egységével és minőségi sokféleségével.

Amíg az önállósuló ipari termelés szükségletei nyomán létre nem jön a rendszerezett természettudomány, a filozófia kénytelen az érzékelés nyers adataiból általánosítani, jóllehet sajátos tárgya folytán erre nem alkalmas. Az érzékelés tükrében a világ a formák és minőségek tarka egyvelege, a filozófiának pedig, ha magáévá teszi ezt a képet, feladatánál fogva ki kell fejtenie, hogy van-e a különbözőségben egység, közös tartalom, és ha igen, milyen természetű. Képzeljük el, hogy a dolgok nem rendelkeznek önmozgással, s közös tartalmuk kimerül abban, hogy valamennyien *tehetetlenek*, legfeljebb külső hatások passzív befogadására alkalmasak. Minőségi sajátszerűségük ebben az esetben csak egy idegen erőtől származhat, nem közös tartalmuk eredménye lesz. Ilyen feltételek mellett a minőségi sokféleség semmilyen belső összefüggést nem mutathat fel, s mindaz, amiben a dolgok különböznek egymástól, éppúgy nélkülözni fogja az azonosságot, mint azonosságuk a különbözőséget: az önmozgás hiánya két elvont, elszigetelt mozzanatra hasítja az azonosság és a különbség dialektikusan összetartozó ellentétpárját. Ebben a darabokra hulló világban már csak egy transzcendens hatalom teremthet rendet, s a skolasztika logikai következetességét dicséri,

hogy a dolgok sokaságát isten abroncsába szorította, külső erővel pótolva a hiányzó belső összefüggéseket.

Ha az abroncs lepattan, a természeti kép szétesik a magukba dermedt formák és minőségek halmazára. A természetismeret azonban éppen azért száműzi a transzcendens istent a világ értelmezéséből, hogy rátaláljon a dolgok *belső* egységére: Kopernikusz után minden más választás a filozófia öngyilkossága volna. Lássuk hát, milyen elméleti lehetőségeink vannak, ha a minőségi sokféleség helyett az egységből indulunk ki.

Tartsunk ki egyelőre a dolgok tehetetlenségének, az önmozgás hiányának feltevése mellett. Minőségi különbségekről, tartalmi sokféleségről voltaképpen nem is beszélhetünk tovább, sőt dolgokról sem, mert aminek nincs önálló struktúrája és funkciója, ami nem fejt ki semmiféle hatást, az egyszerűen nem létezik. Az önmozgásnak és a minőségi sokféleségnek ezt a dialektikus kapcsolatát ismerte fel a visszájáról Parmenidész, amikor minden mozgást és minden dolgot látszattá nyilvánított, feloldva a különbségeket az „Egy" abszolút azonosságában, az egyetemes mozdulatlanság semmijében.

Logikailag kevésbé merész, bár a gyakorlati szükségleteknek hosszú ideig jól megfelelő megoldással kísérleteztek a XVII–XVIII. század mechanikus filozófiái, amelyek nem kívánták feladni sem a mozgást, sem a dolgok sokféleségének és egységének gondolatát, de az önmozgást – részben a tudományok pillanatnyi helyzete miatt, részben egyéb, később kifejtendő okokból – az üres spekulációk közé sorolták. Ebben a felfogásban a dolgok összefüggését kölcsönhatásuk valósítja meg oly módon, hogy minden moz-

gás forrása egy külső lökés, egy kívülről elszenvedett hatás, amelynek befogadására a dolgok azért képesek, mert tehetetlenségük révén egységet alkotnak, mindannyian ugyanannak a passzív „szubsztanciának" a részei és megnyilvánulásai. Istennek legfeljebb az első lökés funkciója juthat, a továbbiakban pedig ez a csodaszerűen átruházott mozgás megmarad, és most már természetes úton tartja működésben a világ gépezetét. Nyilvánvaló azonban, hogy ha a dolgok összefüggése merőben külsőleges, ha egyedüli alapja az érkező mozgások puszta átvételére és továbbítására alkalmas passzív „szubsztancia", akkor ezt az egységet bármely minőségi különbség megbontaná, és az egynemű közegben lezajló egynemű mozgás nem is hozhat létre ilyen különbségeket. Maga a kölcsönhatás feltételezi ugyan a dolgok sokaságát, de különbözőségüket összetételük mennyiségi eltéréseire korlátozza, és belesüllyeszti az elvont azonosságba.

A filozófia története szemléletesen bizonyítja, hogy ha a világot minőségileg sokfélének és mégis egységesnek gondoljuk, semmi szín alatt nem mellőzhetjük az önmozgás fogalmát. Próbáljuk ezt közelebbről megvilágítani.

A dolgok minőségén önálló, viszonylag állandó struktúrájukat és funkciójukat, lényegi formájukat értjük, azt a különös tartalmat, amely működésükben és hatásaikban nyilvánul meg, s minden mástól megkülönbözteti őket. Önmagukkal való azonosságuk természetesen elképzelhetetlen anélkül, hogy ne volnának egymással is azonosak, hogy ne volna köztük összefüggés: önállóságuk feltételezi a „mást", amely hat rájuk, „határolja" őket, és megalapozza különállásukat; Leibniznek eleve elrendelt összhangra volt

szüksége ahhoz, hogy valamiképpen megbirkózzék az önmagukba zárt, egymással nem érintkező erőközpontok önellentmondásával, a semmire sem ható hatáskifejtés képtelenségével. De ha a belső erejükből fennálló, minőségileg különböző dolgok összefüggnek, ha nem szorulnak egy transzcendens hatalomra, hogy pántként fogja össze őket, akkor egyedül az lehet a közös tartalmuk, ami öntevékeny erő módjára működik bennük. A dolgok minőségi sokfélesége *csak az önmozgás alapján* illeszkedhet szerves egységbe, ahogy az önmozgás is hiú absztrakció minőségi különbségek nélkül, hiszen valójában nem egyéb, mint a sajátszerű, önálló aktivitást kifejtő dolgok konkrét létezése. A reneszánsz materializmusának kétségkívül az a legnagyobb érdeme, hogy a görög hülozoisták nyomába szegődve felfedezte a *minőségi sokféleség, az egység és az önmozgás szétbonthatatlan kapcsolatát*, egybeötvözte a dialektikának ezt a három nélkülözhetetlen elemét abban a zseniális *hipotézisben*, hogy a minőségeket maga az öntevékeny természet bontja ki önmagából saját osztatlan egészének részeiként. A reneszánsz materializmusa azért volt képes erre a felismerésre, mert *egyesíteni tudta a természet naiv, közvetlen szemléletét a világ anyagi egységének tudományos eszméjével.* Így alkotta meg a filozófia addigi történetében páratlan teljesítményként azt a *forradalmi* dialektikát, amely nem születhetett volna meg a hozzácsapódó *konzervatív* elemek nélkül, és éppen ezért súlyos gyengeségekkel és belső ellentmondásokkal viaskodott.

Önmozgást az ember még csak az élő világban tapasztal, s mert a legszabadabb fantázia sem kombinálhat másból, mint a *tapasztalat* mozaikszemeiből, a természet önte-

vékenysége egyelőre csak az élő testek analógiájával magyarázható. „A világnak tenyésző lelke van – vallja Leonardo –, a tufa porcogója, a sziklák összefüggő rétege a csontozata", s most hagyjuk félbe Leonardo mondatát, és folytassuk Campanelláéval: „. . . kezei a sugarak, szemei a csillagok . . . Éppoly ostobaság volna tagadni a dolgok érzőképességét azért, mert nincs szemük, szájuk, fülük, mint tagadni a szél mozgását azért, mert nincs lába, a tűz táplálkozását, mert nincs szája, látását annak, aki a mezőn áll, mert nincs ablaka, amelyen kinézne, s a sasét, mert nincs szemüvege." Az élet, Bruno szavaival, „mindent áthat, mindenben megvan, és mozgatja az egész anyagot". A reneszánsz naiv materialistái végeredményben a dolgok minőségi különbségeinek elismerése miatt mossák el a minőségi különbséget élő és élettelen között: az anyag önmozgását a természet átlelkesültségével indokolják, a minőségeket mint egy élő szervezet tagjait foglalják szerves egységbe. Így „alapozzák meg" egyúttal a leghajmeresztőbb mágikus képtelenségeket is: Bruno például a halottidézést és a kristályok varázserejét, Campanella azt a véleményét, hogy a kövek és a fémek táplálkoznak, a kimondott szó megronthatja a távollevőt.

A különnemű természet egységének magyarázata végett most már az élő szervezet egységére kell magyarázatot találnunk. Minden élő testet bizonyos objektív célszerűség jellemez: részei pontosan megfelelnek funkciójuknak, és működésükkel kiegészítik egymást. Miféle mozgás képes arra, hogy elsődleges forrása legyen olyasvalaminek, ami funkcióját célszerűen betölti? Ilyen mozgást az emberi munka kivételével nem ismer még a tapasztalat: a filozó-

fiai spekuláció számára más út nincs, mint az ember *szubjektív* célkitűző tevékenységének mintájára ábrázolni azt a mozgást is, amelyből minden élő test *objektív* célszerűsége – a természeté is – származik. „Ha egy fából faragott ló nem készülhet terv nélkül – mondja Bruno –, mennyivel nagyobbnak kell elképzelnünk azt a művészi észt, amely a maganyag belsejéből építi fel a csontvázat, feszíti a porcogót, vájja ki az ereket, tölti meg levegővel a pórusokat, szövi a rostokat, készíti az idegek elágazódásait, s oly csodálatos remekléssel rendezi el az egészet." A minőségek az anyag *szellemi* tevékenységének termékeiként jelennek meg, s az anyag mozgása az emberi munkához válik hasonlóvá, azzal az eltéréssel, hogy az ember különbözik munkája termékétől, a természet nem.

Mint ismeretes, az élő világ „célszerűségének" minden teleológiától mentes értelmezése jóval későbbi keletű, s az élőlény és a környezet kapcsolatának a természetes kiválasztáson alapuló elméletéhez fűződik. Darwin nélkül a természet materialista dialektikája nem jöhetett volna létre. De a reneszánszkori materializmus gyengeségeit nem indokolhatjuk pusztán a tudományok kezdetleges állapotával, jelen esetben a darwini felfedezés hiányával. Semmilyen természettudományos felfedezés nem elegendő a materialista dialektika kidolgozásához, a teleológia olyan kiküszöböléséhez, amely nem jár együtt az önmozgás elvének feladásával. Amíg Marx a nagyipari munkásosztály létfeltételeiből kiindulva fel nem deríti a társadalmi eszmék és általában a célkitűző tevékenység *anyagi* eredetét, a szellemi munka *anyagi* meghatározottságát, amíg tehát a magántulajdon és a munkamegosztás elzárja az utat az anyagi te-

vékenység elsőbbségének felismerése elől, addig az önmozgás egyedüli tapasztalatát és magyarázó elvét a *szellemi* munka, illetve a munka *célkitűző* oldala szolgáltatja. A társadalmi folyamatok objektív dialektikájának teljes homálya szükségszerűen eltakarja a természet dialektikáját is, az anyag pedig a ráruházott önmozgás ellenére sem lesz kevésbé tehetetlen, mint anélkül, mert „belső erői" idegenek tőle, nem anyagi jellegűek.

A reneszánsz materializmusában a lelkes, tudatos, végtelen természet az istenséggel azonosul: voltaképpen a „mikrokozmosz" istenül meg benne, aki saját tudatát tágította világlélekké. Az újfajta isten nem az anyag teremtője és önkényura többé, de ahogyan az úr a pokolban is úr, a természettel egybeolvadva sem veszti el objektív idealista jellegét. A materializmus azért szövetkezik vele, mert az anyagi mozgástörvények ismeretének hiányában *az öntevékenység dialektikus eszméje kénytelen a célszerűség idealista rögeszméjével társulni, és csak az idealizmussal kötött kompromisszum árán fejthető ki.* A kölcsönös engedmények során egyrészt megőrződik az anyag elsődlegessége, másrészt jelképpé homályosul a materializmus igaz tartalma. A természetisten a vallás istenével szemben az anyag törvényszerű önmozgását jelképezi, módot nyújtva a rendszerezett természettudományok megszületése előtt a világegész legáltalánosabb tartalmának felvázolására, de semmi kézzelfoghatót nem árul el arról, amit jelképez. A részletek konkrét ismerete nélkül az egészre vonatkozó általános igazság sem lehet több bizonytalan sejtésnél, s nem is szólalhat meg másként, mint szimbólumok és analógiák nyelvén, a materialista tartalommal ellentétes, mágikus formákban.

A tartalom és a forma ellentmondása – vagyis a tartalom belső ellentmondása – a nagy földrajzi felfedezéseket követően válik tudatosssá, amikor a munkamegosztáson nyugvó kooperáció a tőkésipar jellegzetes alakulatává szilárdul, s a viharosan kibővülő árutermelés konkrét természetismeretet kíván. A tökéletes tengeri tájékozódás követelménye, gépek alkalmazása az ipari termelésben, szélmalmok és óceánjáró hajók építése, sok más technikai újítással és a megkövesedett kozmológiai dogmák elleni harc ideológiai szükségleteivel egyetemben a tudományos kutatómunka sürgető gyakorlati feladatává teszik a mechanikai mozgás tanulmányozását. A gyakorlat egyre kevésbé érheti be a világ anyagiságának és mozgásának jelképes ábrázolásával, ködös kijelentésekkel a mindenséget kormányosként igazgató világlélekről vagy arról, hogy a fénysugarak a világ kezei; létrejön a mechanika tudománya, az első rendszerezett természettudomány, s a természet naiv szemlélete Galilei működésétől kezdődően átadja helyét a mechanikai természetszemléletnek.

A változás gyökeresen átalakítja a filozófia kapcsolatát tárgyával. A reneszánsz filozófiája azért szakadt el a valóságtól, mert túlságosan hozzátapadt, tételeit a jelenségek közvetlen megfigyeléséből, megalapozatlan spekulációk útján általánosította. A manufaktúra-korszak filozófiája már a természettudomány *közvetítésével* kapcsolódik a valósághoz, a gondolkodók a résztudományok törvényeit használhatják fel a filozófiai általánosítás kiindulópontjául. Az ismeretek még mindig nem adnak ugyan elegendő anyagot az elvont spekuláció megszüntetésére, de jellemző, hogy míg

azelőtt a tudományos tételek igazolására is spekulatív érveket kerestek – Kopernikusz például a gravitációban istentől adományozott hajlamot látott a legtökéletesebb forma, a gömbalak felvételére –, Galilei után a spekulatív feltevéseket is megkísérlik a természettudomány törvényeivel indokolni vagy matematikai módszerrel levezetni.

A mechanikai világkép a skolasztikával vívott éles eszmei harcban keletkezik, s a természet tudományos vizsgálata számára olyan biztos filozófiai bázist teremt, amilyet a reneszánsz materializmusa programja ellenére sem építhetett ki. Hogy a fejlődést legalább nagy vonalakban megrajzolhassuk, soroljuk fel – ha csak futólag is – azokat a legfontosabb nézeteket, amelyekkel az új világképnek meg kellett küzdenie.

Az arisztotelészi fizika a természeti tárgyakat helyváltoztató mozgásuk különbözőségére hivatkozva két csoportra osztja: az egyenesvonalú mozgást végző négy elemre és a hold zónája felett körben mozgó égi szubsztanciára. Ha az elemeket valamilyen külső erő kimozdítja „természetes helyükről", fel- vagy lefelé irányuló mozgással igyekeznek oda visszatérni. Mozgásuk tökéletlen, mert kezdete és vége van, tökéletlen, romlandó testek végzik. Az égboltozat ellenben örök és tökéletes, mint az önmagába visszatérő, végtelen körmozgás.

A természet rangsorolása az arisztotelészi metafizika hierarchikus felépítésével függ össze. Arisztotelész egy egységes elvből kívánja leszármaztatni a világ minőségi sokféleségét anélkül hogy az anyagmozgás törvényeivel tisztában volna. Az anyag az ő számára meghatározatlan, önmozgásra képtelen valami, puszta lehetőség. Miután a le-

hetőség nem más, mint képesség a megvalósulásra, a mozgási folyamat puszta előfeltétele, a mozgás megindításához szükség van egy minden hiánytól mentes, nem-anyagi valóságra, amely külső tényezőként, célként hozza működésbe az anyagot. A lehetőségtől a valóság felé tartó *célszerű* folyamat során válik az anyag reális, minőségileg meghatározott létezővé, minőségei pedig – az örök és változatlan formák – az istenséghez mint legfőbb célhoz való közelségük arányában a tökéletesség fokozataiba rendeződnek.

Fölösleges volna részleteznünk, hogyan mélyítette el a skolasztika az arisztotelészi rendszer teológiai tartalmát; a lényeg az, hogy Kopernikusz csillagászati forradalma döntő csapást mér az égi és földi világ dualizmusára, s a reneszánsz materialistái ennek alapján hirdetik meg a természet egységes szerkezetét és önmozgását. De a cél-oksággal megterhelt reneszánsz-filozófia sem a természeti kép szétdaraboltságának, sem az anyag és forma kettősségének nem vethet véget, s az objektív mozgástörvényeket pótló természetisten fogalmával a dualizmust csupán természeten belülivé változtatja.

Amíg a tudomány nem tisztázza az anyagmozgás lényeges formáit és a különbségeik mögött rejlő objektív azonosságot, a minőségi szemlélet törvényszerűen fonódik összse a cél-okokkal. A gondolkodás történetében ezt igazolják még a kivételek is. Bacon, a reneszánsz és az újkor átmeneti alakja kiküszöböli ugyan „érzéki pompájú" világképéből a cél-okságot, de a minőségileg különnemű anyag mozgásában, amely „nemcsak *mechanikai* és *matematikai* mozgás, hanem még inkább az anyag *törekvése*, *életszel-*

leme, feszítőereje" (Marx), ha kifejtetlenül is, ott lappang az antropomorf jelleg. Ezzel függnek össze Bacon teológiai következetlenségei, s a reneszánszból átmentett „formáit" Cassirer méltán nevezi „idolumok"-nak. A cél-okságtól megtisztított minőségi szemlélettel a filozófia történetének magasabb fokán Diderot-nál találkozunk. A heterogén anyag képzetét Diderot is logikusan az önmozgás eszméjéhez fűzi, ugyanúgy élőnek nyilvánítva az anyagot, mint a naiv görög materialisták vagy a reneszánsz nagy gondolkodói. Ám minden olyan kísérlet, amely belebocsátkozna ennek az egyetemes „életnek" a közelebbi magyarázatába, a mozgás alapformáinak megfelelő ismerete híján okvetlenül a cél-oksághoz vezetne, és Diderot csak úgy szabadulhat meg az antropomorfizmustól, hogy inkább nem feszegeti az anyagban tevékenykedő „belső erő" mibenlétét.

Térjünk most vissza abba az időbe, amikor rendszerezett természettudományok nincsenek még, s a teleológia elé nem hárul különösebb akadály. A világ minőségi differenciáltsága vagy a célszerű isteni teremtésre utal, vagy az anyag önmozgására, amely az adott körülmények között feltételezi az élő testek analógiáját és ennek közvetítésével megint csak a cél-okokat. Világos, hogy a természet nem lehet a tudomány tárgyává, amíg mozgását célszerűnek hisszük; ha viszont nincsenek természettudományok, az anyag minőségi változatossága szükségképpen teleológikus képzeteket szül. Hol a kiút ebből a hibás körből?

A mechanika a szó legszorosabb értelmében kettévágja a csomót: a matematikához hasonlóan egyszerűen elvonatkoztat a minőségektől, mert a helyváltoztató mozgások tör-

vényei mennyiségi viszonyokban fejeződnek ki, a minőségek pedig ebből a szempontból nem többek a dolgok közömbös érzéki felszínénél. Ez a sajátos mennyiségi szemlélet a mechanika monopolhelyzete idején egyetemessé szélesül, és saját képére formálja a filozófiai materializmus anyagfogalmát.

Az új anyagfogalom – akárcsak Arisztotelészé – egyneműnek és tehetetlennek ábrázolja tárgyát. Mégsem azonos Arisztotelész anyagfogalmával, hiszen az anyagot nem fosztja meg minden meghatározottságától, hanem mennyiségi tulajdonságok hordozójának tekinti, amelynek nincs szüksége egy tőle elkülönült, célszerűen működő elvre ahhoz, hogy realitássá legyen. Az anyagot belülről, kormányos módjára igazgató szellemi elv feltételezése szintén fölösleges, mert a dolgok minden különbsége kimerül a mennyiségiekben, ezek pedig levezethetők a tehetetlen anyag helyváltoztató mozgásából, megokolásuk nem szorul sem istenre, sem az önmozgásnak egyelőre csak tudatos, célszerű tevékenység formájában elképzelhető eszméjére. A mechanikai anyagfogalom mélyebbre hatol az érzéki közvetlenségnél, módot nyújt a materializmusnak, hogy felmondja az idealizmussal kötött kompromisszumát, cáfolhatatlan természeti törvényeket sorakoztasson fel a reneszánsz naiv, spekulatív érvei helyett a világ anyagi egysége mellett, s a teleológia helyét elfoglaló szigorú determinizmusával megnyissa a további tudományos fejlődés útját.

A mechnikai mozgástörvények közömbössége a testek minőségével szemben az arisztotelészi fizikában nem érvényesülhetett, mert a görög gondolkodó egy kész metafizikus-minőségi világképnek rendelte alá mindazt, amit a

helyváltoztató mozgásról kifejtett. A mechanikai mozgás akkor lesz – és csak akkor lehet – a spekuláció tárgyából a tudomány tárgyává, amikor a gyakorlati szükségletek a tudományos érdeklődés *középpontjába* állítják, objektív törvényeinek tükrözését a gondolkodás *elsődleges* feladatává emelik. A mechanikai mozgás gondolati tükörképe így már nem egy eleve megszerkesztett világképhez, hanem a valósághoz igazodik, és monopolhelyzete idején maga szabja meg a világkép jellegét.

A mechanika olyan ismereteket, módszereket és eszközöket bocsát a természetkutatás rendelkezésére, amelyek alapul szolgálnak a mozgás bonyolultabb formáinak megismeréséhez. Az utóbbiak szempontjából már nem közömbös a világ minőségi sokfélesége: megismerésük egyet jelent a különnemű anyagi jelenségek eredetének és objektív összefüggéseinek feltárásával. A mechanikai világképnek, mint a természettudományos megismerés filozófiai bázisának, éppen az a történelmi funkciója, hogy abban az időben, amikor a dolgok minőségi különbségei a célszerűség látszatát ébresztik, *a minőségek metafizikus tagadásával előkészítse dialektikus felfogásukat, lényegük és belső kapcsolataik felderítését.*

Amint már ebből a rövid ismertetésből is kitűnik, az új világkép erényeitől elválaszthatatlanok a fogyatékosságok, a belső ellentmondások, s valamennyien az anyag metafizikus fogalma köré csoportosulnak. A reneszánsz naiv szemlélete jól megfért az anyag önmozgásával, mert a tudományos ismeretek még nem cáfolták meg a teleológiát, de a mechanika létrejötte után a materializmusnak, minthogy nem szakadhat el a természettudománytól, el kell szakadnia

a dialektikától. A tehetetlen, egynemű anyag képzete azonosítja a változás fogalmát a növekedés és csökkenés fogalmával, felveti továbbá a mozgás eredetének kérdését. A mechanikai mozgásnak egy másik mozgás az oka, s az okságí kapcsolatokba rendeződő mozgások láncsora menthetetlenül egy első láncszemre utal. A transzcendens isten, akit a reneszánsz faragatlan materializmusa kiutasított, újra az ajtón dörömböl, és meghökkentő módon a természettudományra hivatkozva követeli a bebocsátást.

Ha a dolgok valamennyi összefüggését a mennyiségiekre korlátozzuk, akkor minden más objektív összefüggésüktől megfosztjuk őket, szétvágjuk természetes kapcsolataikat, abszolút azonosságuk látszatával felidézzük abszolút különbözőségük látszatát. A tárgyak elidegenednek egymástól, s mert minőségi különbség állapotváltozásaik között sincs, elidegenednek saját történetüktől is, kiszakadnak időbeli összefüggéseikből, és megmerevednek a tudat színe előtt.

A kutatás szubjektív eljárásmódjai megrögzítik a dolgok létezési módjának ezt a metafizikus tükörképét. Mint Engels rámutatott, mielőtt egy tárgyat egységében vizsgálnánk más tárgyakkal, először azt kell megállapítanunk, hogy önmagában micsoda, el kell szigetelnünk, hogy „tisztán" elemezhessük sajátosságait. Az elszigetelés és elemzés, az összefüggések szándékos szétbontása pontosabb megközelítésük végett nélkülözhetetlen eljárásai a kutatásnak; a természettudományos fejlődés kezdetén azonban, amikor a mennyiségi szemlélet korlátlan uralma természetesnek tünteti fel a tárgyak elszigeteltségét, az említett eljárások korlátlan érvényességre tesznek szert, meghono-

sodnak a filozófiában is, és megerősítik a metafizikus gondolkodásmódot.

Engels véleménye szerint a XVII–XVIII. század metafizikus módszerének igaza van a görögökkel szemben a részletekben, a görögöknek viszont igazuk volt a metafizikus módszerekkel szemben a természeti kép egészét illetőleg, mert a világot egységében vizsgálták, jóllehet jelenségeinek általános összefüggését a természet közvetlen szemlélete következtében nem tudták a részletekben kimutatni. Engels megjegyzése a reneszánsz természetfilozófiáira is áll, azzal a kiegészítéssel, hogy átfogó gondolatrendszerekről lévén szó, amelyek beleütköztek a feloldhatatlan, csak teleologikusan leszármaztatható minőségek problémájába, erős dialektikus tendenciákkal sem küzdötték le a metafizikát, s erejük javát az anyag és a forma dualizmusa őrölte fel. Amikor a mechanikus materializmus megtisztítja a természetet a forma, a „világlélek" misztikus masszájától, kiderül, hogy a részek között ez a massza volt a kötőanyag; a dualizmus megszűnik ugyan, de az így helyreálló egység az egynemű alkotórészek halmaza, s noha az új világképben a jelenségek kontúrjai élesebben húzhatók meg, a körvonalak egyúttal választóvonalak is.

II.

Igyekeztünk összefoglalni a mechanikai világkép legáltalánosabb sajátosságait, pozitív és negatív oldalait, kapcsolatát a mechanika tudományával. Nem érintettük azonban azt a kérdést, hogy mi az új világfelfogás *társadalmi* tar-

talma, miért és hogyan szélesülnek egy *rész*tudomány adatai *egyetemes* szemléletté. Maga a mechanika aligha adhat erről felvilágosítást: semmilyen természettudomány nem tart igényt arra, hogy tételei túllépjenek saját érvényességi körükön, s nem magyarázza meg, hogy ezzel az extrapolációval hogyan változnak át világnézetileg semleges igazságok egy-egy osztály gazdasági és politikai érdekeinek ideológiai kifejezéseivé. A természettudományok ebben a vonatkozásban ellentétesek a filozófiával: mindig *tárgyukból* kell kiindulniok, kiszűrve állításaikból a szubjektív mozzanatokat, a filozófia viszont sohasem közelítheti meg tárgyát másképpen, mint társadalmi-világnézeti szemszögből, és akarva-akaratlanul a természetről rajzolt képét is ehhez a *szubjektív* állásfoglaláshoz szabja. Ennek a különleges tárgyszemléletnek a megvilágítása végett vizsgáljuk meg, akár gondolatmenetünk megszakítása árán is, hogy miért osztálytartalmú a filozófia, még azokban az okfejtéseiben is, amelyek látszólag tisztán „tudományosak", és távol állnak a politikától.

A választ a filozófia eredetében és funkciójában kell keresnünk. A cserélhető munkaeszközök társadalmi használata révén az ember egyetemes lényként fejti ki életműködését, ami formailag – a társadalom fejlettségétől és konkrét viszonyaitól elvonatkoztatva – annyit jelent, hogy nincs a természetben semmi, amit ne alakíthatnánk „szervetlen testünkké", az elsajátítás elvileg korlátlan terjeszkedőképessége pedig szükségletté válik, és az átalakított természet bővítésének történelmi folyamatában valósul meg. A társadalmi gyakorlat – az ember sajátos létezési módja – nem a természet egy-egy szelvényére korlátozódik, mint az állat

biológiailag körülhatárolt élettevékenysége, hanem az *egész* valóságot bevonja a reális vagy potenciális elsajátítás körébe. A gyakorlat – az elsajátítás *tudatos* formája – nem nélkülözheti a tárgyról alkotott tudati képét, amelyhez működésekor igazodik: sem a különös tárgyakét, sem a teljes valóságét. Az össszkép – a *világnézet* – a társadalmi gyakorlat formai egyetemességének szükségszerű következménye és feltétele, az a tudati eszköz, amely a mindenkori tapasztalatok alapján és a cselekvés tájékoztatása végett felvázolja az elsajátítás alanyának és tárgyának *általános* viszonyát, az emberi tevékenység valódi vagy képzelt lehetőségeit és távlatait. Kimondva vagy kimondatlanul minden világnézet hátterében az a kérdés húzódik meg, hogy *elsajátítható-e a valóság általában,* s ha igen, milyen mértékben és hogyan. Ez a kérdés egyszerűen elkerülhetetlen, mert eszmei korrelátuma a gyakorlatnak: nincs emberi lét világnézet nélkül. Azok a gondolkodók, akik – mint napjainkban a neopozitivisták – tagadják a filozófia tárgyát és létjogosultságát, maguk is erre a kérdésre válaszolnak, s a fejükben meggyökeresedett világnézetet szándékuk ellenére filozófiává fejlesztik.

Az elsajátítás először is *technikai* tevékenység, olyan folyamat, amelynek során a tárgyat anyagi és szellemi erőink segítségével átalakítjuk, tulajdonságait és hatásait saját tervünknek megfelelően irányítjuk, céljaink rendszerébe illesztjük. Ez a tevékenység, akár gyakorlati, akár elméleti, közvetlen kapcsolatban van az elsajátítandó tárggyal, és mindig ehhez kell alkalmazkodnia, különben kudarcot vall. De a technikai elsajátítás *társadalmi* tevékenység, s ezért csak az első lépés a tárgy feletti *reális* uralom felé.

Azt, hogy a megmunkált dolgok kinek a „szervetlen testévé" lesznek, nem maguk a dolgok szabják meg, mint az átalakításukra vagy megismerésükre irányuló eszközöket és eljárásokat, hanem a társadalmi viszonyok, elsősorban a tulajdonviszonyok, amelyek a megformált anyag természeti sajátosságaitól teljesen függetlenül döntenek a voltaképpeni elsajátításról, a tárgyak birtoklásáról. Ez az oka annak, hogy a technikai elsajátítás szükségképpen tárgyának objektív természetéhez igazodik, és azt tekinti mércéjének, a világnézet ellenben, mint a reális elsajátítás legáltalánosabb feltételeire vonatkozó nézetek összessége, sohasem indulhat ki a tárgyból, hanem mindig csak a társadalmi viszonyokból; hogy a gyakorlat, az igazság ismérve, a technikai elsajátítás területén nem tűri a valóság meghamisítását, a világnézet területén viszont maga teremt hamis látszatokat, és a munkásosztály megjelenéséig nem tűri a következetes igazságot.

Nézzük meg közelebbről, miért cserélődik fel a világnézet esetében a tárgyi kiindulópont az alanyival.

Minden osztálynak egy bizonyos elsajátítási mód a létfeltétele: ha ez megváltozik vagy megszűnik, maga az osztály is megváltozik vagy megsemmisül. Következésképpen minden osztály – feltéve, hogy felismeri objektív érdekeit – a neki megfelelő elsajátítási módot véli a lét szükségszerű, természetes formájának. Az uralkodó osztályok rendszerint többé-kevésbé tisztában vannak érdekeikkel, s joggal tekintik a fennálló tulajdonviszonyokat „a" lét – saját létük – egyetlen lehetséges módjának; az elnyomott osztályok, amíg eszmeileg a politikai hatalom birtokosainak gyámsága alatt állnak, szintén a pillanatnyi állapotot

hiszik változtathatatlannak és „természetesnek", majd eszmei felszabadulásuk után a számukra kívánatos életformát ruházzák fel a szükségszerűség jelzőjével. De akár így, akár úgy áll a dolog, minden osztály a maga elsajátítási módjához kapcsolja létezését mint szükségszerűhöz, s mindig attól függően, hogy milyen az adott termelési módban elfoglalt helyzete. A termelési mód – a természet elsajátításának konkrét gyakorlata – megtestesíti a valóság feletti uralom fokát, formáit és távlatait, kijelöli azokat a társadalmi erőket, amelyek egy-egy osztály rendelkezésére állnak vagy állhatnak ennek az uralomnak a gyakorlásában. Maga a valóság történelmileg meghatározott *objektív* viszonyba kerül az osztály gyakorlatával, elsajátítási módjával: *ennek* a gyakorlatnak a szemszögéből lesz baráti vagy ellenséges, célszerűen formálható vagy rendezhetetlen, megismerhető vagy átláthatatlan; s mert az elsajátítás szükségszerűnek gondolt módja az osztály számára a lét *egyetlen lehetőségét* jelenti, ez a viszony nem egy különös és múlékony gyakorlat függvényeként jelenik meg, hanem *magának a tárgynak, a valóságnak a természetéből következő,* egyszer s mindenkorra *rögzített* viszonyként. *A hamis tudat ideológiai torzításai egytől egyig arra vezethetők vissza, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket egy korlátolt és átmeneti osztálygyakorlat vetít a tárgyra, e gyakorlat örökérvényűségének látszata miatt úgy tűnnek fel, mintha a tárgy saját tulajdonságai volnának.* Ha például csak ollóm volna, és el sem tudnék képzelni más vágószerszámot, feltétlenül arra a meggyőződésre jutnék, hogy a fák kivághatatlanok, vagy legfeljebb egy természetfeletti lény vághatja ki őket valamilyen csodaollóval. Röviden, mindig az

adott osztály *társadalmi képességeinek* tudati tükröződése fogja megszabni a valóságról alkotott összképet, s *a természeti kép a társadalmi állásfoglalás kivetítése, meghosszabbítása* lesz. A filozófia, még ha látszólag a természetből, a tárgyi oldalról indul is ki, valójában a tárgyat idomítja egy-egy osztály vagy réteg *társadalmi* elképzeléseihez – nem mintha hamisítani akarna, hanem azért, mert az általa képviselt osztály gyakorlatának tükrében a tárgy *valóban* ilyennek mutatkozik, *csak* ilyennek tapasztalható. Az is nyilvánvaló, hogy ez a látszat egyáltalán miért *lehetséges:* hogy eltérően a technikai tudattól, amelynek hamis tartalmai többnyire hamar fennakadnak a cselekvés szűrőjén, a filozófiai tudat miért játszhatja ki ideig-óráig aránylag könnyűszerrel a gyakorlatot, mint az igazság ismérvét. Azért, mert a filozófia nem közvetlenül a technikai gyakorlatot, a tárgyformáló tevékenységet szolgálja, hanem a reális elsajátítást, a valóság *birtokbavételét,* ez pedig a társadalmi viszonyokon múlik, és teljességgel független az elsajátítandó tárgyak természetétől.

A filozófiát eszerint végső soron a termelési mód határozza meg, de nem minden elemével egyformán. A termelőerők – ide soroljuk a természettudományos ismereteket is –, mint a *technikai* gyakorlat eszközei, csak az általánosítás *anyagát* szolgáltatják, a gondolati képmás pontosságának, tárgyhűségének lehetséges határait tűzik ki. Ez azonban csupán elvont lehetőség, mert arról, hogy mi valósítható meg belőle és milyen *tartalommal,* a gondolkodónak osztálya tulajdonviszonyait tükröző világnézete dönt. Az, amit a filozófia ismeretelméleti gyökereinek szokás nevezni, úgy viszonylik a társadalmiakhoz, mint lehetőség a való-

sághoz, anyag a formához, forma a tartalomhoz; vagy mint a technikai elsajátítás a reális birtokbavételhez. Amíg a magántulajdon különálló és ellentétes tevékenységekre szabdalja a társadalmi össztevékenységet, amíg az elsajátítás nem egyetemes, összehangolt társadalmi képességként érvényesül, hanem részleges, fogyatékos és egyoldalú marad, addig a filozófiai általánosítás is kénytelen megengedhetetlen extrapolációkhoz folyamodva, a részigazságoknak egyetemes érvényt tulajdonítani – éppúgy, ahogy a bázisául szolgáló osztályok a maguk töredékes gyakorlatát egyetemesnek képzelik, és különös létüket az általánosság szintjére emelik, „az " emberi léttel azonosítják. A megismert tárgyi lényeg ugyanis sohasem lehet más, mint a tárgyiasult „emberi lényeg"; világosabban szólva, egyetlen osztály sem tükrözheti a valóságot másképpen, mint ahogy gyakorlatában az megjelenik. Az osztálytársadalmak korlátolt gyakorlata azzal a következménnyel jár, hogy a filozófia tárgyi meghatározottságát maga alá rendeli az alanyi, megismerő funkcióját az elsajátítás egy-egy történelmileg átmeneti módjának megrögzítésére hivatott ideológiai funkció, s az előbbiek csak annyira juthatnak szóhoz, amennyire a termelőerők fejlesztése összhangban van a munkamegosztásos termelési viszonyokkal, és osztályérdek fűződik hozzá. Így a filozófia szükségképpen spekulációvá merevedik, egy bizonyos termelési mód megörökítésén munkálkodó, konzervatív és szemlélődő világmagyarázattá válik, de nem azért, mintha minden művelője szándékosan erre törekednék, hanem mert azok a filozófusok sem képesek megbízható, a fejlődés szakadatlanságát biztosító elméleti szerszámot adni a gyakorlat kezébe, akik életművüket tu-

datosan a világ gyakorlati átalakítására szánták. Csak Marxszal lesz a filozófia tudománnyá, mert egyedül a munkásosztály teremtheti meg a magántulajdon felszámolásával a társadalom egyetemes, osztatlan hatalmát a természet és az emberi viszonyok felett, s minthogy reális távlatai vannak a valóság ellenőrzésére, olyannak tapasztalja ezt, amilyen. Persze, a filozófiai megismerés útja Marx esetében sem tért el a törvényszerűtől: a dialektikus materializmus felfedezését megelőzte a történelmi materializmusé, újra bebizonyítva, hogy a tudatban a természeti összképpel szemben a társadalmi kép az elsődleges, bár *ontológiailag* a természet előzi meg a társadalmat, és a történelmi materializmus kétségkívül a dialektikus materializmus *alkalmazása,* részint abból a szemszögből, hogy a történelem törvényei a valóság egyetemes törvényeinek különös formái, részint meg abból, hogy a társadalom *konkrét* elemzése a materialista dialektika *egyetemes* törvényeire épül. A marxi filozófiában azonban a természeti kép már nem „kivetítése" és „meghosszabbítása" a társadalminak, hanem objektív és tartalmas képmás, amely a társadalom elméletével karöltve egyensúlyba hozza a filozófia ideológiai és megismerő funkcióját, alanyi és tárgyi meghatározottságát, s ezzel a filozófiát tudománnyá, a gyakorlat nélkülözhetetlen eszközévé változtatja, és hagyományos értelmében meg is szünteti.

Lássuk ezek után, hogy a tárgyelsajátítás társadalmi képességei milyen közvetítéseken keresztül alakítják ki a fiatal burzsoázia tudatában a valóság mechanikai képét.

A legfelületesebb pillantás is azonnal észreveheti a szembeszökő párhuzamot az árutermelő társadalom szerkezete

és a mechanikus filozófiák felépítése között: az áruk mint pusztán mennyiségileg összehasonlított csereértékek egyneműsége és az emberek formális egyenlősége az egyik oldalon, a dolgok egyneműsége és színtiszta mennyiségi szemlélete a másikon; az emberek elszigeteltsége, magáncselekvéseik ütközése és az eredmény kiszámíthatatlansága a társadalmi folyamatok oldalán, a mozgás mechanikus fogalma, a vak szükségszerűség vagy a véletlen uralma a természeti kép oldalán; a viszonyok eldologiasulása a társadalomban, az egész anyagi valóságnak az élettelen természet analógiájára történő ábrázolása a filozófiában. Ezek a párhuzamok egymagukban is arra utalnak, hogy az új világkép létrejöttének indokolásául nem elég a mechanika egyeduralmára hivatkozni – annál kevésbé, mert a mechanika filozófiai általánosításai sokfélék és ellentmondanak egymásnak, s mert a mechanikus szemlélet a természettudományok rendszerének kialakulásával sem tűnik el, és a burzsoá filozófia történetében *mindvégig kimutatható*. De a párhuzamok és megfelelések még nem mondanak semmit, hiszen éppen azt kell felderíteni, hogy miért *szükségszerűek*, hogy milyen *oksági* összefüggésben van a fiatal burzsoázia gyakorlata, termelési módja a mechanika tudományából leszűrt filozófiai következtetésekkel.

A manufaktúra-korszak polgárságának létfeltétele az árutermelés, a természet növekvő technikai elsajátítása, a tudományos természetfelfogás. A mechanikus filozófiák tehát szakítanak a régi naiv szemlélettel, és legkövetkezetesebb formáik a teleológiával is. Ez a döntő lépés a naturálgazdálkodásról a bővített újratermelésre való fokozatos áttérésnek köszönhető. A mezőgazdaság „természetadta" te-

vékenység: nem forradalmasíthatja önmagát, s amíg úgyszólván egyedüli jelentős ága a termelésnek, azonos vagy rendkívül lassan változó technikai bázisával nem követel rendszerezett természettudományokat. A reneszánsz egyszerű kooperációja sem forgatja fel a termelés hagyományos módját, a kereskedelmi tőke pedig, ha nincs mögötte a paraszti háziipart szétrobbantó, önálló ipari háttér, végeredményben szintén konzervatív szerepet tölt be. Ami viszont a manufaktúrákat illeti, a munkaeszközöket még nem forradalmasítják ugyan, de a munkaerőt igen, s a termelés nagyarányú kiszélesítésével olyan technikai igényeket támasztanak, amelyek kötelezően, mint létszükségletet írják elő a burzsoázia számára a természettudományok művelését és egy új típusú, *gyakorlati* célokra alkalmas filozófia kidolgozását. Hangsúlyoznunk kell, hogy az új termelőerők nem közvetlenül, hanem az *osztályérdekeken,* a *tulajdonviszonyokon* keresztül formálják át a gondolkodást: a XVII. század természettudománya és filozófiája közös tőről fakad, s a nem-osztályjellegű tudományos érdek *osztályérdekként* jut érvényre.

A teleológia kiküszöbölése – a mechanikai világkép materialista és agnosztikus változatainak vívmánya – nemcsak a termelőerők közvetett hatására vezethető vissza. A termelési viszonyok saját szerkezetüknél fogva is ebbe az irányba terelik az új társadalmi élményekre legérzékenyebben reagáló gondolkodókat. Az árutermelés rohamos fejlődésével a társadalmi folyamatok kicsúsznak az ellenőrzés alól, s a természet ösztönös erőihez hasonlóan hatnak. Mint Engels írja, „ez különösen igaz volt annak a gazdasági forradalomnak az időszakában, amikor az összes

régi kereskedelmi utak és központok helyébe újak léptek, amikor Amerika és India megnyílt a világ számára, s amikor még a legmegszenteltebb gazdasági hitcikkelyek is – az arany és az ezüst értéke – inogni és recsegni kezdtek." A tőkés árutermelés viszonyai közt az ember megnövekedett hatalma a természet felett megnöveli a társadalmi törvények hatalmát az ember felett: szemben a klasszikus feudalizmussal, ahol a gazdasági tevékenység – ha korlátozottan is – összefonódott a közösségeket többé-kevésbé „célszerűen" irányító politikai-testületi tevékenységgel, a kibontakozó árutermelés megkezdi a „politikai társadalom" szétválasztását a „polgári társadalomtól", az utóbbit egyénekre forgácsolja, a vak véletlennek vagy – ami ugyanaz – a vak szükségszerűségnek veti alá, és kaotikus mozgásával kiirtja a célszerűség látszatát.

A probléma csak az, hogy miért vetítik rá az árutermelés nézőpontjából tapasztalt társadalmi képet a természetre. Ha a társadalmat nem is, miért ne lehetne a természet világát célszerűen rendezettnek gondolni? Vagy ha a célszerűség nem fér össze a természettudománnyal, nem volna-e mód az anyag általános dialektikus törvényeinek felfedezésére? A válasz éppoly kézenfekvőnek látszik, amilyen együgyűnek tűnik a kérdés: hogyan is kérhetnénk számon a természet dialektikáját attól a kortól, amely a mechanikán kívül nem ismeri még a rendszerezett természettudományt? Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű. A burzsoá filozófia *sohasem* jut el a természet objektív dialektikájáig, akkor sem, amikor a tudományok már tisztában vannak a természeti mozgások alapformáinak törvényeivel, és a megoldás elé nem az ismeretanyag hiánya gördít aka-

dályt. Éppen az a figyelemre méltó, hogy *maga a természet technikai elsajátításával kapcsolatos tudományos igény rekeszti el a filozófiát az adott feltételek mellett a természet tudományos tükrözésétől.* A természet ugyanis, ha a jelentéktelenségből kiemelkedve az érdeklődés fénykörébe lép, és szakadatlanul bővülő elsajátítása egy osztály létfeltételévé válik, ennek az osztálynak a szemszögéből nem működhet más elvek szerint, mint az elsajátítására irányuló gyakorlat, nem határolódhat el idegen elemként az ember világától: a dualizmus rácáfolna az elsajátítás lehetőségére, az osztály létjogosultságára és távlataira, mindarra, amit a társadalmi tapasztalat, a burzsoázia jövője, önbizalma és gyarapodó súlya kézzelfoghatóan igazol. A természet a feltörekvő burzsoázia látószögéből feltétlen egységet alkot a társadalommal, s tudati képe engedelmesen hozzásimul ahhoz a gyakorlathoz, amely az árutermelés vezető osztályának szemében az egyetlen ésszerű életforma; tehát a vak véletlennek vagy a mechanikus szükségszerűségnek a társadalomban tapasztalt uralma a természetre is kiterjeszkedik. Igaz, hogy ez a tudati kép egészében véve hamis, de egy darabig büntetlenül, kockázat nélkül lehet az, mert nem közvetlenül a technikai elsajátítás eszköze, amellett pedig helytálló elemeket is tartalmaz, mert leszögezi a világ egységét, megszilárdítja a természet tudományos szemléletét, egyszóval az új termelőerők és a burzsoá termelési viszonyok megegyezését tükrözve, bizonyos fokig összhangot teremt a filozófia ideológiai és megismerő funkciója között, azaz eszmeileg előmozdítja a technikai elsajátítást, a termelőerők, a tudományok fejlődését.

A társadalom és a természet egységét s ezzel a teleológia elfogadhatatlanságát a termelési viszonyok nemcsak a termelőerők fejlődéséhez fűződő osztályérdek közvetítésével vésik a tudatba. Az áruk egyenlősége mint egyenlő, elvont emberi munkák termékeié – ahogy Marx mondja, született levelleri mivoltuk – egyenlősíti termelőiket is, feltételezi róluk, hogy jogilag egyenrangú felekként szerződhetnek egymással. Ez az egyenlőség azonban, minthogy az áruk, illetve a munkák formai egyneműségén nyugszik, csak az emberek árutulajdonosi mivoltára érvényes. Az árutulajdonosok formai egyenlősége elrejti osztályhelyzetük különbségeit, s gyakorlatilag nem lehet több jogegyenlőségnél: az ember fogalmából kihullik a társadalmi tartalom, és a valóságos embert, akinek lényegét társadalmi viszonyainak összessége alkotja, szükségképpen az elvont ember helyettesíti, „az" ember mint *természeti* lény, mert a fennálló egyenlőtlenség közepette csakugyan a természetiség az egyetlen mozzanat, amely mindenkiben közös. Ezért hivatkozik a burzsoázia a természeti egyenlőségre a „mesterséges" hűbéri kiváltságokkal szemben; ezzel pedig elmossa a különbséget az ember és a természet között, s a társadalmi mozgásokat is a természetiek analógiájára ábrázolja, miután előzőleg öntudatlanul a természetre vetítette saját életformájának, az árutermelő társadalom mozgásának tulajdonságait.

A formai egyenlőség eszméje az ember és a természet dualizmusával együtt a kozmológiai dualizmust, a természet hierarchikus széttagoltságát is lerombolja. Ennek a látszólag tisztán tudományos aktusnak vitathatatlanul megvan a maga társadalmi-politikai tartalma. Nem szorul

bizonyításra, hogy a kozmológiai dualizmusnak és a létezők skolasztikus rangsorolásának eltörlése a hűbéri rend filozófiai dicsfényét tépázza meg. Az arisztotelészi mozgáselmélet hierarchiájával Galilei a mechanika világában uralkodó *egyenlőséget* szegezi szembe, s amikor leszámol a természeti tárgyak rangsorolásával, a *gyakorlati hasznosság* félreérthetetlenül *polgári* álláspontjáról gúnyolja ki a „tökéletesség", a „nemesség" szerinti megkülönböztetéseket. Idézzük őt magát: „Hiszem, hogy minden alakzat egyformán régi és nemes, jobban mondva, sem nemes és tökéletes, sem pedig nemtelen és tökéletlen, hacsak annyiban nem, hogy a falazásnál a négyszögek tökéletesebbek a gömbölyű alakzatoknál, a szekerek mozgatására viszont tökéletesebbeknek vélem a kerek alakzatokat, mint a háromszögűeket." Más szóval, a nemesség és a tökéletesség Galilei szemében nem kasztjellegű előjogok, hanem a *hasznosság* fokozatai, olyan jelzők, amelyek mindenre – és csak arra – vonatkoznak, ami betölti rendeltetését. Ha egyáltalán beszélhetünk a természet „nemes" tulajdonságairól, akkor ezek a Földnek – a gyakorlati tevékenység színhelyének – tulajdonságai, s nem a hűbéri ideológia által az égnek tulajdonított jegyek.

A kiváltságok megsemmisítése a természetben logikusan felveti társadalmi létjogosultságuk kérdését is. De fordítsuk meg a kérdést: helyre lehetett volna-e állítani a világ egységét eszmeileg, ha nem válik szükségessé ugyanezt keresztülvinni gyakorlatilag? Fel lehetett volna-e lépni az egyenlősítés *tudományos* programjával, ha a történelem nem tűzi napirendre az egyenlősítés *politikai* programját?

Marx kimutatja, hogy Arisztotelész az értékforma elem-

zése során azért torpan meg az érték fogalma előtt, mert ebben a fogalomban „minden munka mint egyenlő emberi munka, s ezért mint egyenlő érvényű fejeződik ki", a rabszolgaság ellenben az emberek és munkaerejük egyenlőtlenségén nyugodott, és eltakarta a munkáknak az áruértékben megnyilvánuló egyenlőségét. „Az értékkifejezés titkát – mondja Marx –, minden munka egyenlőségét és egyenlő érvényességét . . . csak akkor lehet megfejteni, amikor az emberi egyenlőség fogalma már a népi előítélet szilárdságával rendelkezik. De ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben a munkatermék általános formája az áruforma, tehát az embereknek egymáshoz mint árubirtokosokhoz való viszonya az uralkodó társadalmi viszony."

Ennek a marxi megállapításnak az alapján könnyen felfedhetjük a tőkés termelési viszonyok szerepét az új világkép kialakulásában. Arisztotelész és a rendszerét felújító hűbéri filozófia nem foghatta fel másként a természetet, mint minőségileg széttagoltnak és rangsoroltnak, hiszen ilyen volt a társadalom is, amely mellett állást foglalt; a társadalmi hierarchiát szentesítő eszmei hierarchiához hozzá sem lehet nyúlni, amíg az anyagi termelés viszonyait a személyi függőség, az emberek egyenlőtlensége jellemzi. A személyi függőség viszonyai azonban csak úgy válthatók fel az árutulajdonosok egyenlőségével, ha a hierarchikus világképpel együtt szétfoszlik isteni elrendeltségük látszata. Az egységet és az egyenlőséget gyakorlati-politikai megvalósításuk előkészítése végett mindenekelőtt eszmeileg kell megvalósítani: ezt a feladatot végzi el az új mechanikai világkép, a manufaktúra-korszak polgári törekvéseinek tükre és pillére, amely éppoly kevéssé jöhetett

volna létre a tőkés árutermelésből kicsírázó antifeudális *társadalmi* eszmék nélkül, mint maga a mechanika vagy általában a természettudomány.

Összegezésül azt mondhatjuk, hogy a mechanikus filozófiák legkövetkezetesebb változatai kettős gyakorlati szerepet töltenek be: kiépítik a termelőerők – a természettudományok – fejlődésének eszmei alapzatát, és ideológiai-politikai tartalmukkal támogatják a burzsoá termelési viszonyok megszilárdulását. Legfontosabb vívmányuk az ember és a természet egységének, illetve a természet belső egységének újszerű, minden addiginál erőteljesebb, mert teleológiaellenes és a természettudományra támaszkodó megfogalmazása. Az újfajta egység a termelőerők vonalán a mechanika követelménye; de amit a természettudomány *csak a maga részterületén* végezhet el, azt a filozófia az *egész* valóságra kiterjeszti, mert olyan társadalmi élményekből indul ki, amelyek nem ismerik a mozgás célszerűségét, a természetnek és az ember világának egyneműsítése pedig nemcsak lehetővé teszi, hanem egyenesen megköveteli a tudományos tapasztalattal egybevágó társadalmi tapasztalat rávetítését a valóság egészére. A termelőerők és a burzsoá termelési viszonyok megegyezése a tudományos igények és a társadalmi élmények megegyezésében fejeződik ki, és éppen e viszonylagos összhang révén válhat a filozófia a *gyakorlat* támasztékává, mondhat ki *maradandó* igazságokat. Nem arról van szó, mintha a mechanikai világkép tudományos filozófiákban testesült volna meg; de ideológiai és megismerő funkciójának részleges megfelelése következtében tartalmazza a tudomány, az objektivitás elemeit, ahogy egyébként bármely más klasszikus

világkép is hangot ad olyan új eszméknek, amelyek a későbbiekben is megőrződnek, és a filozófiatörténet közismerten szakadásos folyamatában a fejlődés megszakítatlan láncába illeszkednek. Mindenesetre kézenfekvő, hogy a természettudomány igazságainak legalább részben helytálló filozófiai általánosítása nem magának a természettudománynak az érdeme: az imperializmus korának mérhetetlenül gazdagabb tudományos ismereteiből a burzsoázia már a legnyilvánvalóbb filozófiai következtetéseket sem képes levonni.

A filozófia ideológiai és megismerő funkciójának egysége azonban csupán viszonylagos, mert a termelési mód elemeinek összhangja is az. A magántulajdonos-munkamegosztásos termelési viszonyok a maximális összhang esetén is ellentmondanak a termelőerők zavartalan fejlődésének, hiszen szétszabdalják a legfőbb termelőerőt, a társadalmi össztevékenységet. Különösen érvényes ez az árutermelő társadalomra, ahol az össztevékenység magáncselekvésekre szakad, s megcsúfolva az egyén szintjére visszaszorított tudatos célokat és szándékokat, idegen erőként, sorsszerűen fejti ki hatását. Ez a forrása annak az *antinomikus feladatnak*, amely az új világképet ellentétes filozófiai irányzatokra tördeli, és arra kárhoztatja, hogy eleven gyakorlati törekvései ellenére beleragadjon a spekulatív szemlélődésbe. A mechanikus filozófiák ugyanis a termelőerők fejlesztésének képviseletében igyekeznek elméletileg megalapozni a természet technikai elsajátítását, ami csak úgy lehetséges, ha maga a természet törvényszerűen működő, „rendezett" egész; másrészt viszont a társadalmi tapasztalatok – a filozófiai vizsgálódás feltétlen kiinduló-

pontjai – a világot a véletlenek kiszámíthatatlan együttesének észlelik. A mechanikai világkép ezt az ellentmondást próbálja ideiglenesen áthidalni, konkrét formáinak tartalmát pedig döntően az határozza meg, hogy az antinomikus feladat melyik oldala kerekedik a másik fölé. A burzsoá társadalom fejlődése során az ellentmondás egyre élesebb – mert a természet feletti technikai uralom gyarapodásának arányában fokozódik a társadalmi viszonyok ellenőrizhetetlensége –, majd végül szétveti a mechanikai világképet, bár a szemléletmódtól, amelyet ez a világkép fejez ki, éppúgy nem szabadulhat meg soha a burzsoá tudat, ahogy a burzsoá lét és osztálygyakorlat sem szakadhat ki a mechanikus szemléletet gazdaságilag megalapozó árutermelés talajából.

Vegyük sorra ennek az antinómiának a leglényegesebb ontológiai és ismeretelméleti következményeit.

Ontológiai vonatkozásban a filozófiai elemzés egyik legfőbb tárgya a *mozgás,* amely közvetíti a dolgok összefüggéseit, és a világ alapvető tartalmának létezési módjaként megnyilvánítja ennek a tartalomnak a tulajdonságait. Akár az anyagot, akár a tudatot tekinti a filozófia a valóság legáltalánosabb tartalmának, mindig a mozgás fogalmába sűríti a valóság *formájáról,* szerkezeti összefüggéseiről vallott felfogását. A mozgás kétféleképpen tükrözhető: vagy önmozgásként, vagy egy külső erő származékaként, amely önállótlanságával óhatatlanul visszautal saját forrására. Az önmozgást ismét kétféleképpen képzelhetjük el: teleologikus módon, mint célszerű szellemi tevékenységet, vagy az anyag dialektikus mozgásaként. A tőkés árutermelés mindkét lehetőségnek véget vet: a véletlenekre

bomló, átláthatatlan társadalmi folyamat egyszerre zárja ki a célszerűség élményét és a reális társadalmi törvények felismerését, ezzel egyidejűleg pedig az „emberi lényeg" természetivé hamisítása – minden spekulatív burzsoá „humanizmus" gyökere – *abszolúttá* duzzasztja a társadalom és a természet egységének *viszonylagos* igazságát, korlátlanul átmásolja az egész valóságra a burzsoázia történelmileg korlátozott létmódjának, osztálygyakorlatának sajátosságait. A társadalmi öntevékenység hiánya tehát magát az anyagot, a természetet, a tapasztalati világ teljességét fosztja meg önmozgásától.

A szellemi és fizikai munka ellentétének jegyében az önmozgás – amint láttuk –, még ha az anyagnak tulajdonítják is, csak a célkitűző szellemi tevékenység mintájára gondolható el. Az *anyag* önmozgásának filozófiai képéhez azelőtt a művészi munka szolgáltatott analógiát, vagy a kézműves munkája, amely aránylag sokoldalú képzettséget igényel, és bizonyos művészi érzéket fejleszthet ki, olyannyira, hogy számos nyelv ugyanazzal vagy azonos tőből képzett szóval jelöli a művészet és a mesterség fogalmát. A manufaktúrákban végzett munka nem alkalmas többé erre az analógiára. A munkafolyamat elszigetelt részműveletekre tagolódik és elgépiesedik, maga a munka pedig elidegenül a munkástól, termékeit mások birtokolják, az öntevékenységnek még a látszatát is elveszti. Ahogy Marx mondja, az anyagi élet létrehozása régebben az egyén korlátoltsága miatt az öntevékenység alárendelt fajtájának számított, most azonban annyira különválik az utóbbitól, hogy puszta eszközként jelenik meg. A szellemi és fizikai munka ellentétének elmélyülése nyomán csak a gondolko-

dás lehet az öntevékenység mintája, de *nem az anyag működéseként;* a Marx-előtti filozófia további történetében az önmozgást – üres absztrakcióvá hamisítva – az idealizmus sajátítja ki, s az *anyag* mozgásaként történő ábrázolásának olyan kísérlete, mint Diderot-é, plebejus demokratizmusával túlmutat a polgári osztálykorlátokon.

Az új társadalmi törvények szétrombolják a mikrokozmosz-gondolatnak az öntevékenységhez csatolt illúzióját, az egyént csak az összgépezet részecskéjének ismerik el. A manufaktúra-korszak burzsoáziájának tudatában nem a természet válik emberivé, hanem az ember természetivé, s a világ egységének megközelítése – a társadalmi viszonyok eldologiasulásával egybehangzóan és a reneszánsz-filozófia képzeteit visszájukra fordítva – az élettelen természet oldaláról történik. Ezzel azonban új ellentmondások keletkeznek. A mechanikai világkép a vak szükségszerűség és a vak véletlen szélsőségei közé sodródik, s e lényegében azonos végletek kibékíthetetlenségének talaján kicsírázik már az a jóval később tudatosuló antinómia, amely a konkurrenciaharcban felerősödő individualizmus és az egyént könyörtelenül felmorzsoló árukapcsolatok között alakul ki, majd a burzsoázia hanyatlása idején odáig fajul, hogy egymást kizáró ellentétekként állítja szembe az önmegvalósítást a tárgyi elsajátítással, a „kultúrát" a „civilizációval", az „autentikus" életet a technikai és általában a társadalmi tevékenységgel. Másrészt azonnal a legélesebb problémaként jelentkezik, hogy az *immanens* természetmagyarázat szükséglete nem egyeztethető össze egy *transzcendens* mozgásforrás szükségletével, ami a filozófiát vagy a leplezetlen misztikum, vagy az agnoszticizmus

felé taszítja. Ha figyelembe vesszük, hogy az immanencia elsősorban a termelőerők fejlesztéséhez fűződő osztályérdek követelménye, a transzcendencia logikai szükséglete pedig az önmozgás hiányából, azaz végeredményben a társadalmi folyamatok áttekinthetetlenségéből ered – maga az össztevékenység vált „az" ember, magyarán a burzsoá gyakorlat és tudat számára „transzcendenssé" –, akkor könnyű belátnunk, hogy a gondolkodást ismét a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása kergette zsákutcába.

Az immanens természetmagyarázatnak a világ belső egységére és összefüggéseire kell támaszkodnia, az önmozgás hiánya ellenben felbomlasztja ezt az egységet. A mozgásnak a tehetetlenséghez kötött fogalma az összefüggéseknek olyan típusát hozza létre, amely a természethez képest belső ugyan, de a dolgokat megtartja szétválasztottságukban, s mint említettük, kapcsolataikat erre a külsőleges érintkezésre korlátozva, az elvont azonosság egyszínű közegében oldja fel minőségi különbségeiket, mert minden minőség, minden önálló hatáskifejtés összeférhetetlen volna egyetlen közös tulajdonságukkal, véget vetne az immanens természetmagyarázat lehetőségének. Ha nem tévesztjük szem elől, hogy az önmozgás hiányának társadalmi bázisa az árutermelés viszonyaiban rejlik, akkor be kell látnunk, hogy *a mozgás mechanikus fogalmának közvetítésével* maga az árucserét jellemző mennyiségi szemlélet szélesül egyetemes természetszemléletté, s a természet egyneműségében az árutulajdonosok formai egyenlősége, a dolgok képzelt elszigeteltségében az egyének valóságos elszigeteltsége tükröződik.

Mivel az új világkép annak a *gyakorlati* feladatnak a betöltésére hivatott, hogy a technikai elsajátítás támaszaként kidolgozza a tudományos természetmegismerés elvi alapjait és módszereit, az ismeretelmélet a filozófia legfőbb ágává lesz, s talán még az ontológiánál is élesebben világítja meg a mechanikus gondolkodás belső ellentmondásait. Erre a kérdésre még visszatérünk; egyelőre csak nagyjából előlegezzük, hogy miről is van szó.

A tudományos megismerés feltételezi, hogy a valóság törvényszerűen működik, és a tudat számára megközelíthető; a filozófiának tehát, ha a szaktudományok szolgálatába lép, tisztáznia kell az objektív általános létezésének módját, megismerésének lehetőségeit és ismérveit. Mint a marxisták előtt köztudott, ez a feladat a legkevésbé sem pusztán logikai jellegű: a megismerés, legalábbis végső soron, mindig az érzéki tapasztalatokból indul ki, amelyek egyediek és egyszeriek, s az általános következtetés igazságát egyedül a gyakorlat igazolhatja. A gyakorlat azonban csak akkor válhat egyetemesen az igazság próbájává, ha ebben a minőségében mindenütt, a valóság minden területén alkalmazható, amihez az szükséges, hogy valamennyi formáját pontosan átlássuk és valamiképpen ellenőrzésünk alatt tartsuk. Miután a munkamegosztás és a magántulajdon nem ad erre módot, a régebbi filozófia, ha ragaszkodott az általános objektivitásához és megismerhetőségéhez, kénytelen volt igénybe venni egy célszerűen tevékenykedő rendező elv segítségét. Most viszont az történik, hogy az árutermelő társadalom szétszórt gyakorlata sem a teleológiát nem engedi megszólalni, sem az igazság egyetemes ismérvének funkcióját nem láthatja el. A termelőerők

immanens világmagyarázatot, „rendezett" és „ésszerű" természetet követelnek; a termelési viszonyok elvitatják a gyakorlattól azt a jogot, hogy az ismeretelmélet tengelyévé legyen, s mert az objektív általános létét és megismerhetőségét a logika egymagában nem képes szavatolni, a tapasztalati világot a jelenségek kaotikus halmazának tüntetik fel. Ez az antinómia kettétöri a mechanikai világképet a *racionalizmus* és az *empirizmus* ellenséges irányzataira, amelyek sohasem kötnek ugyan békét, mégis közös osztálybázison állnak, és tartalmilag azonosak, mint egymás fordított tükörképei, az új termelési mód ellentmondásosságának ideológiai megnyilvánulásai. Egyik irányzat sem nélkülözhető: a tapasztalati tudományokra egyre sürgetőbben tart igényt a termelés, és a tőkés gazdasági tevékenység prakticizmusa maga is rászorítja a tudatot a tapasztalati kiindulópontra, jóllehet ugyanakkor el is torlaszolja előtte a továbbvezető utat; a másik oldalon pedig még jó ideig fennmarad a jelenségek törvényszerű rendjének és a bennük rejlő általános tartalom racionális megismerésének szükséglete. Ebből azután fonák helyzetek adódnak, melyekben egyébként bővelkedik a filozófiatörténet. A világot jelenséghalmazzá forgácsoló empirizmus főként Angliában virágzik, ahol a termelőerők a legkorszerűbbek, és a természeti *törvények* ismeretére a legnagyobb szükség van, a racionalizmus ellenben – a tudományos megismerés tárgyi feltételét, az általános objektivitását megalapozni kívánó irányzat – az iparilag kevésbé fejlett országokban bontakozik ki. Az ok egyszerű, és ismét azt bizonyítja, hogy a filozófiát döntően a tulajdonviszonyok határozzák meg: az árutermelés centrifugája az ipari fejlődés arányában gyorsul

fel, s ahol a legszédítőbben pörög, ott csapódnak le a legtisztábban a prakticizmus társadalmi élményei. Ezeknek az élményeknek a hatására torkollik végül az empirizmus – saját materialista kezdeteit kigúnyolva – a szubjektív idealizmusba, és válik eredeti célkitűzései ellenére agnosztikussá, eleven példájaként „az ész cselének", annak az elkerülhetetlen törvénynek, hogy tőkés árutermelés esetén az eredmény előbb-utóbb rácáfol a szándékra. Ugyanez a sorsa a racionalizmusnak is. Minthogy ellenlábasához hasonlóan maga sem tudja fellelni a tapasztalati jelenséghalmazban az áhított törvényszerűséget, kénytelen áthelyezni ezt a *szubjektumba*, a priori eszmék alakjában, amelyek nem többek a társadalmi-történelmi gyakorlat silány pótlékainál és az objektív törvények „belső" rendező elvvé misztifikált kivonatainál. A gyakorlat mint az igazság ismérve megmagyarázhatatlan eredetű eszmékké foszlik, társadalmi jellege ebben a formában egyénivé zsugorodik, történetiségét – amely egyúttal a megismerése is – elmossa a „velünkszületettség" egyszeri, merőben metafizikus és fölöttébb homályos aktusa. A zavar ezután már csak fokozódik: hiszen maguk a *tárgyi* törvények vándorolnak át a *tudat* oldalára, méghozzá pontosan azért, hogy *tárgyiságuk* igazolható legyen. De ha ezek a törvények a tapasztalati világban teljességgel felismerhetetlenek, mi a biztosíték arra, hogy tudati megfelelőik valóban megegyeznek velük? A racionalizmusnak egy harmadik tényezőhöz – istenhez – kell fordulnia, hogy *párhuzamot* létesítsen „az eszmék rendje" és „a dolgok rendje" között. Végül Kant az utóbbit is beolvasztja a tudatba, kimondva a burzsoá filozófia logikus és természetes *szubjektív idealista* végszavát. A mechani-

kus szemlélet tehát végeredményben nem tudja kiirtani az idealizmus és a teleológia gyökereit – a teleologikus és a mechanikus elv össszeeegyeztetésének kísérletei világosan tanúsítják, hogy nem poláris ellentétekről, hanem egymást kiegészítő és visszájukról tükröző elvekről van szó –, s a polgári filozófia isten nélkül, aki tulajdonképpen a társadalmi gyakorlatot helyettesíti, menthetetlenül a szkepszisbe téved.

Mindezek az antinómiák a mechanikai világkép ellentmondásos feladatából következnek, s végső forrásuk a társadalmasuló termelőerők és a magántulajdonos termelési viszonyok ellentmondásában keresendő.

III.

A kapitalizmust megelőző, lényegében naturálgazdálkodást folytató osztálytársadalmakban a természetre vonatkozó ismeretek részei voltak a filozófia osztatlan tudományának, amely jobbára spekulatív elemekből épült fel, és a gyakorlathoz sem igazolásért nem fordulhatott, sem célját nem láthatta benne.

A tőkés termelési mód megjelenésével a természettudomány mindinkább a tőkefelhalmozás, a burzsoá lét feltételévé lesz. A gondolkodók ennek megfelelően – a reneszánsz idején elvétve, a manufaktúra-korszakban már rendszeresen – a gyakorlati hasznot tekintik az elméletek értékmérőjének, gyökeresen átformálva a tudomány feladatait illető nézeteket. Arisztotelész még a spekulatív bölcseletet becsülte a legtöbbre, mert önmagáért van, nem a haszon kedvéért. Bacon megfordítja ezt az értékrendet: a hasznot

az igazság édestestvérének nevezi, a tudományok céljának azt tartja, hogy az emberi életet új találmányokkal gazdagítsák, a mesterségekkel karöltve hatalmat adjanak az ember kezébe a valóság felett. Descartes szintén olyan „gyakorlati filozófiát" tervez, amellyel meghódíthatjuk a természetet, s a gyakorlaton nem absztrakt erkölcsi cselekvést ért, mint később Kant, hanem konkrét tárgyi tevékenységet.

Az újkor első gondolkodói számon kérik a filozófiától, hogy betölti-e az emberi tevékenység vezérfonalának szerepét. A válasz egyértelműen negatív: a régi filozófiák a mesterségek, a tudományok, a nagy földrajzi felfedezések által felhalmozott ismeretanyag fényében tarthatatlanoknak bizonyulnak, eldönthetetlen vitáikkal maguk is saját hamisságukat bizonyítják. A közvetlen természetszemlélet kétezer éves korszakát lezáró természettudományos forradalom kideríti róluk, hogy *alapjukban, módszertanilag* tévesek, naiv szemléletükkel *elvileg* alkalmatlanok a világ magyarázatára és gyakorlati megváltoztatására. Ha a gondolkodást helyes mederbe akarjuk terelni, első lépésként előítéleteinktől kell megszabadulnunk, felülvizsgálva a filozófia múltját, kétellyel illetve mindazt, amit előzőleg igaznak fogadtunk el.

Minthogy a megismerés társadalmi-történelmi meghatározottsága ismeretlen, s így az abszolút és relatív igazság dialektikája is az, a régi ideológiák kritikai felülvizsgálata a filozófiai múlt metafizikus tagadásaként jelentkezik. „Hiába remélünk – szögezi le Bacon – jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újba töltögetjük és oltogatjuk; újra kell építenünk mindent az alaptól a tetőig,

ha nem kívánjuk örökké körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó haladással beérni." „Az eddigi tudást – mondja ki Descartes jóformán szóról szóra ugyanazt a gondolatot – rosszul épített házhoz hasonlítom, amelynek alapjai nem biztosak. Véleményem szerint legjobb úgy segíteni ezen, hogy lebontjuk az egész házat, és újat építünk helyébe."

Bacon és Descartes kritikai radikalizmusának előzményei már a reneszánszban felbukkantak, részint a „tudós tudatlanság" skolasztikaellenes gondolata formájában, részint a szkepszis önálló irányzataként. A XVI. század második feléig azonban a szkepszis mint irányzat ritkán jut szóhoz. Általánossá a manufaktúra-korszak kezdeti időszakában lesz, amikor a gyakorlati igények és a természetről szerzett új ismeretek leleplezik a spekulatív világmagyarázat csődjét, de az új tudomány kiforratlan még ahhoz, hogy az elavult eszmék örökébe lépjen. A szkeptikusok legjelentékenyebb képviselője, Montaigne az ellentétes filozófiák szembeállításával érvel ismereteink ingatagsága mellett, továbbhajtva az ókoriak kételyét a „mit tudom én" abszolút relativista formulájáig. A kételynek ez a formája a senki földjén áll a hitelüket vesztett régi filozófiák és a még ki nem alakult újkori között: a polgári gondolkodás átmeneti válságát jelzi, illetve magának a francia polgárságnak a válságát, amely a vallásháborúk pusztító évtizedei alatt túlságosan kétes helyzetben van ahhoz, hogy ideológiájának antifeudális tartalma meghaladhassa a puszta kételkedést.

Amíg a sztatika a mechanikai tudományok egyetlen viszonylag önálló, rendszerezett ága, a világ *mozgása* az új

természettudományos ismeretek ellenére sem magyarázható másképpen, mint spekulatív módon, a spekulációt pedig, ha a frissen szerzett tapasztalatok világánál lelepleződött már, nincs, ami pótolhatná. Csak az új tudomány megszilárdulásával, Galilei munkásságától kezdődően nyílik lehetőség mind a skolasztikus misztika, mind a reneszánszkori mágikus elvek kiiktatására a természet magyarázatából. A *mozgás* mechanikai törvényeinek ismeretében a spekulációval szembeni bizalmatlanságnak nem kell többé a szkepszisben megfeneklenie, a felgyűlt tapasztalatok arra a következtetésre ösztönöznek, hogy túl a kételyen, *van* bizonyosság. A polgárság, mihelyt a feudális anarchián győzedelmeskedő abszolút monarchiára támaszkodva kedvező társadalmi perspektívához jut, nem késik levonni ezt a következtetést. Bacon ködképelmélete és Descartes módszeres kétélye már nem önmagába zárt szkepszis, hanem előszava egy olyan ismeretelméletnek, amely az igazság felderítésének eszközeit kutatja.

Az ismeretelméleti kérdésfeltevés elsőnek a görög rabszolgatartó társadalom *válsága* idején kap különleges hangsúlyt az európai gondolkodásban. Az újkori filozófia kezdetén szintén társadalmi válsághoz, a feudalizmushoz kapcsolódik, azzal a lényeges különbséggel, hogy a filozófia válságát nem a válságban levő, hanem az azt megoldó osztály ideológusai fedik fel, a természettudomány páratlan felvirágzásakor, a termelőerők fejlődéséhez fűződő osztályérdek alapján. Bacon és Descartes éppen ezért egyetlen pillanatra sem vonják kétségbe az objektív igazság létét, s mert a metafizikusan tagadott múltat a gondolkodás szubjektív hibáiból származtatják, egy új logika

megalkotásával az igazság feltárásának minden feltételét biztosíthatónak vélik. A filozófia legfőbb dolga tehát a *módszer* kidolgozása, a gondolkodás olyan eljárásainak kimunkálása, amelyekkel hiteles, gyakorlatilag hasznosítható igazságok birtokába juthatunk.

A módszer problémája Bacon és Descartes számára több, mint elméleti kérdés. A természet technikai elsajátításának mérve, az eszközök tökéletesítése, látszólag teljességgel a tudati felismeréseken múlik, s a szellemi termelést monopolizáló osztály uralma az anyagi termelést végző osztály felett megrögzíti ezt a látszatot. Ebből a szemszögből úgy tűnik, mintha a termelés megváltozott módja a gondolkodásmód változásától, a természet leigázása egyedül a gondolkodás helyes használatától függne. Bacon és Descartes sarkigazságnak könyvelik el, hogy az addigi elvileg hibás gondolkodásmódot egy új típusú logikával felcserélve, a *társadalmi haladás* kulcsát kapják a kezükbe, s a módszer problémája a polgári fejlődés *leggyakorlatibb* kérdéseként kerül filozófiai érdeklődésük homlokterébe.

A módszer-probléma megfogalmazásának puszta tényéből kicsendül a polgári osztálytartalom, az értelem felbuzdulása, hogy kivívja az ember és a természet függetlenségét, feloldja belső és külső világunkat a vallás kötöttségeitől. A módszerrel felfegyverkező szabad kritikai szellem szilárdan bízik a világ megismerhetőségében, azaz megismerésünk szubjektív képessége mellett abban is, hogy maga a világ alkalmas tárgya a megismerésnek. Nem volna az, ha egy természetfeletti lény önkénye kormányozná, ha az eszméknek a módszerben megnyilvánuló ésszerű rendje nem a dolgokéval volna azonos. A módszeres gondolkodás

szubjektív logikájának hatékonysága feltételezi a dolgok objektív logikáját, s a katolikus irracionalizmussal szemben az ésszerűséget kereszteli „katholikosz"-szá, egyetemessé. Ezt a mélyen vallásellenes tartalmat aligha álcázhatja az álszent képmutatás – Baconé, aki szemrebbenés nélkül jelenti ki, hogy „kiindulópontunk az Isten legyen", vagy Descartes-é, aki nem győzi hangsúlyozni, mennyire hű fia a vallásnak, „melyre isten kegyelme folytán ifjúkora óta oktatták", s úgy tesz, mintha a tudományt azért oldozná el a teológiától, „mert a kinyilatkoztatott igazságok messze meghaladják értelmünket".

A módszer célját Bacon és Descartes ismereteink *hitelességének* és rendszeres *bővítésének* biztosításában jelölik meg. A kettős cél egy egységes feladat minőségi és mennyiségi oldala; vizsgáljuk meg először azt, hogy miről van szó az utóbbit illetően.

Az emberi tudás rendszeres gyarapítása végett függetlenítenünk kell a tudományos felfedezéseket a véletlenektől, amelyek részint a gondolkodásnak tudatosan nem irányított, szabályozatlan mozgását jelentik, részint a körülmények esetlegességét abban a vonatkozásban, hogy léteznek-e tudományos felfedezésekre képes személyek vagy sem.

A tudományos munkamegosztás objektív szükséglete mind Bacont, mind Descartes-ot megerősíti abban, hogy a személyi függőség viszonyait dicsfénnyel övező hűbéri ideológiával ellentétben. az embereket egyenlőknek tekintsék. mint eszes lényeket, természetüknél fogva alkalmasaknak a tudományok elsajátítására és művelésére. Tapasztalati tény azonban az. emberek képességbeli különbsége.

Ezt gondolja a két filozófus kiküszöbölhetőnek a módszer segítségével, amely szerintük ugyanúgy kiegyenlíti a tehetségeket, mint a körző használata a kézügyességbeli különbségeket a kör megrajzolásakor. A módszer nem előjog, nem véletlen adottság: veleszületett értelmével bárki elsajátíthatja, és a közepes elme is megtalálhatja általa – ha hihetünk Descartes szavainak – „mindazt, amit a legfinomabb elmék képesek feltalálni".

Az egyenlősítésnek ez a módja nem a képzelet világából pattant elő. Modelljét föllelhetjük a manufaktúrabeli munkamegosztás mindennapos gyakorlatában, amely a munkát egyszerű elemeire bontva, csakugyan megszünteti a képességek különbözőségének szerepét. Más valóságos mintája ennek az elképzelésnek nem volt, gondolkodóinkról pedig, akik tudatosan szemelték ki módszerük egyik előképéül a mesterségeket, mint biztos eredmények forrását, aligha tehető fel, hogy ne ugyanilyen tudatosan választották volna a manufaktúrák munkamegosztásának – a kor legmodernebb és leghatékonyabb termelőerejének – sajátos nivelláló tendenciáját is analógiául a módszer számára.

Világos, hogy az ipari munkafolyamat egyik elemének mechanikus átvitele a gondolkodás folyamatára, alapjában elhibázott eljárás. Hagyjuk azonban a párhuzam képtelenségét: pozitív oldala sokkal fontosabb. A tehetségek kiegyenlítése – a kézművesség idején ismeretlen eszme – a termelőmunkához fűződő kapcsolata folytán irrealitásában sem holmi légből kapott, az élő gyakorlattól távol eső gondolat. Igaz, hogy a mechanikus manufaktúra-munka hibás analógiájára kezeli a tudatot, de éppen ezzel sorolja a természetes, e világi jelenségek közé, s a munkát – hangsú-

lyozottan a fizikai munkát – bevonja a filozófiai általánosítás körébe.

Az emberek eszmei egyenlősítése Bacon és Descartes ismeretelméleti demokratizmusának vezérgondolata. A tudományokat mindketten közkinccsé kívánják tenni, magukénak vallják ezért Galilei programját, amely minden tudomány „legcsodálatosabb és leginkább megbecsülésre méltó" tulajdonságának tartja a „jól ismert, mindenki számára érthető" alapelveket. Descartes úgy ír, hogy „még a nők is" megértsék, s angol ellenpárjával együtt stílusa egyszerűségével, anyanyelvének, a nép nyelvének használatával formailag is kifejezésre juttatja a feudális tudomány kasztszerű elzárkózottságának polgári bírálatát.

Természetesen nem szabad elhallgatnunk Bacon és Descartes módszertani demokratizmusának formális, viszonylagos jellegét, a vele jelentkező antidemokratizmust. A képességek mechanikus kiegyenlítését, amely a tudományos munkamegosztás eszményi eszközeként saját gyakorlati mintáját, a kíméletlen tőkés munkamegosztást eszményíti, filozófusaink a módszer elterjedésétől remélik. De a társadalmi egyenlőségnek ehhez vajmi kevés köze van, s az emberek mint eszes lények egyenlősége a módszer általános elsajátításának is szubjektív feltétele csak; meghirdetése nem vet véget a szellemi kiváltságoknak, és egyetlen gyakorlati következményeként a közérthető tudományos előadásmód fontos, de tisztán formai követelménye valósul meg. Az eszes lények egyenlősége ismeretelméleti változata a polgári demokratizmus formális természeti egyenlőségének – olyan időpontban, amikor ez a jogi egyenlőség lépcsőfokára sem lépett még fel –, s a filozófiát azzal ál-

tatja, hogy a társadalmi haladás merőben *technikai* kérdés, nincs más előfeltétele, mint az ismeretszerzés helyes technikájának kidolgozása.

Ez az elképzelés már a módszer funkcióinak ismereteink tartalmával kapcsolatos, *minőségi* oldalát érinti.

Bacon és Descartes szenvedélyesen elítélik a skolasztikus szillogisztikát, mert a gondolkodást halott sémákba kényszeríti, s a teológiának a valósággal szembeni közönyét átülteti a logikába, mint a formák közömbösségét a tartalmi igazsággal szemben. A fogalmak közti formális viszonyok skolasztikus szabálygyűjteménye helyébe olyan *gyakorlatilag hasznos* logikát követelnek, amely nem „üresjáratában", hanem *a tárggyal való érintkezésében* szabályozza a gondolkodást, formai helyességének biztosításán túl *igaz tartalmak* birtokába juttat. A tartalom föléberendelése a formának arra készteti őket, hogy *az élő gyakorlatból* vezessék le a gondolkodás szabályait, megfigyeljék, milyen területeken ér el a gondolkodás és általában az emberi cselekvés kétségbevonhatatlan eredményeket, s az igazolt, de addig jórészt ösztönösen követett eljárások közös jegyeit foglalják össze a logika tudatosan követendő törvényeivé. Meggyőződésük szerint a gyakorlatból empirikusan kiszűrt mozzanatok az általánosság fokára emelkedve termékenyen fognak újra visszakanyarodni a gyakorlathoz, és megbízható útjelzői lesznek a kutatásnak.

Miért nem sikerült ezt a célkitűzést valóra váltaniok? Miért szakadt el módszerük a megismerés tárgyától, ahelyett hogy tartalmi logikává lett volna?

Bacon és Descartes *elméleti* forradalmárok: a gyakorlatot megpróbálják ugyan összekötni a filozófiával, de csak

a természet meghódítását értik rajta, hatósugarából kirekesztik a társadalmi szerkezet megváltoztatását, s a reneszánsz gondolkodóihoz hasonlóan egyedül az anyagi gazdagság szaporításával, a haszon fogalmával hozzák összefüggésbe. A gyakorlatnak az a köre, amelynek logikai summája a módszer lesz, a tudományos és termelési eljárásokra korlátozódik, ezek pedig a mozgás mechanikus formájának vizsgálata során alakultak ki, illetve azt alkalmazzák. A filozófia azonban nem a részösszefüggések tudománya, s ha a megismerés módszerét óhajtja kidolgozni, sajátos tárgya folytán szükségképpen a valóság *minden* területére érvényes, *egyetemes* módszert kell alkotnia. Miután Bacon és Descartes a mechanika egyeduralma következtében úgy vélik, hogy nincsenek más természetű jelenségek, mint mechanikaiak, az ezekkel kapcsolatos gyakorlati eljárások közös jegyeinek teljes jóhiszeműséggel tulajdonítanak egyetemes érvényt; módszerük tehát a dolgok legáltalánosabb objektív sajátosságai helyett tévesen általánosított részleges sajátosságaikhoz igazodik.

Tárgyának hamis tükröződése mellett a módszert a megismerésre vonatkozó hibás elgondolások is eltérítik eredeti céljától. A történelmi folyamat idealista-metafizikus ábrázolásában az eszmék elválnak anyagi bázisuktól és saját előzményeiktől, függetlenednek tértől és időtől, keletkezésüket – úgy tetszik – nem szabályozza objektív törvény. Bármelyikük létrejöhet bármely időpontban, nincs szükségszerű összefüggés közte és kora közt, igazságtartalma a szubjektív szellemi képességekkel arányos. A régi filozófiák módszere a gondolkodás hibás logikájából hajtott ki, felcserélése az üdvözítő módszerrel egyedül azon múlik,

akad-e rátermett ember, aki a megismerés helyes szabályaira rátalál. A véletlenek kiküszöbölésére hivatott módszer maga is a véletlen szülöttje lesz, megváltó igéit a filozófia messiása bármikor kinyilatkoztathatja.

Ha a módszert függetlennek hisszük a rendelkezésünkre álló, társadalmilag és történelmileg meghatározott ismeretanyagtól, akkor objektív meghatározottságától fosztjuk meg, s nem gondolkodásunkat formáljuk a dolgokhoz, hanem a dolgoktól várjuk el, hogy belesimuljanak a számukra ellenőrizetlenül kijelölt logikai formákba. Ezért közelíti meg Bacon és Descartes a gondolkodás kapcsolatát a tárggyal *csak a gondolkodás oldaláról*, a szubjektív forma összefüggését az objektív tartalommal *csak a szubjektum nézőpontjából;* módszerük nem egyéb, mint a gondolkodás formális szabályozója, a vizsgált jelenségek törvényeit figyelmen kívül hagyó szubjektív eljárások foglalata, amelyet – Descartes hasonlata szerint – éppúgy nem tesz többfélévé a dolgok közötti különbség, ahogyan a nap fényét sem osztja részekre az általa megvilágított tárgyak különfélesége.

Bacon és Descartes kihagyhatják persze módszerfogalmukból a tárgyi meghatározókat, a gyakorlatban követett módszerükből azonban nem.

Hogy gondolatunkat jobban megvilágíthassuk, kíséreljük meg egy rövid kitérő árán legalább hozzávetőlegesen tisztázni magát a módszer fogalmát, amit témánk amúgy is szükségessé tesz.

A módszer mindig valamilyen célszerű emberi cselekvéssel kapcsolatos: a tevékenység tudatosan kijelölt irányát, rendezett menetét jelenti. A célszerű tevékenység

jellegét elsősorban *célja* szabja meg: a célok különbözőségéből a megvalósításukhoz szükséges eljárások különbsége következik. Továbbá, mivel tevékenységünk csak akkor lehet eredményes, ha tárgya természetéhez igazodik, tudatos irányítása feltételezi a *tárgyára* vonatkozó ismereteket vagy elképzeléseket. Végül, minden cselekvésnek megvan a maga *szubjektuma,* ennek pedig az *eszközei,* részint a cselekvő személytől elidegeníthetetlen adottságok alakjában, részint tárgyi formában. A cselekvésnek ezekhez is alkalmazkodnia kell, nem válhat módszeressé, ha szubjektumáról és eszközeiről nincsenek ismereteink vagy elképzeléseink.

A módszer, mint tevékenységünk tudatos terve, már gyakorlati alkalmazása előtt létezik, ahogyan minden terv megelőzi megvalósulását. De ha tudati léte előbbi is gyakorlati léténél, az emberi cselekvésben való megtestesülésénél, tulajdonképpeni forrása mégsem a tudat, hanem a gyakorlati tevékenység. A gyakorlat közvetítése nélkül tudatunknak elképzelései sem volnának a természet tárgyairól és a tárgyak természetéről, egyszerűen nemlétező volna; ha viszont nincs olyan tartalma, amit valamiképpen ne a gyakorlat közvetítene, akkor a tudatos módszert végső soron megelőzi az ösztönös, véletlenszerű cselekvés, a tevékenység irányának, mozzanatai egymásutánjának empirikus kialakulása. Ezt az empirikus rendet rögzítjük a további tevékenység terveként, s vetjük alá alkalmazásakor a gyakorlat bírálatának.

A társadalmi gyakorlat a tárgyaknak mind nagyobb körére és mind több oldalára terjed ki. Fejlődésével arányosan növekszik ismereteink köre és mélysége, gazdagodnak tevékenységünk eszközei és céljai, változnak a módszerei.

Ennek alapján a módszert úgy határozhatjuk meg, mint a célszerű emberi cselekvés empirikusan kialakult, majd konkrét mivoltától elvonatkoztatott, egyszeri és véletlen jellegéből kiemelt, általánosított menetét, amelyet a társadalmi gyakorlat adott színvonalától függően a tevékenység célja, valamint tárgyának, szubjektumának és eszközeinek igazi vagy feltételezett természete szab meg.

Ami a *filozófia* módszerét illeti, rá is érvényes – akár az összes elméleti tudományokra – Marxnak az a megjegyzése, hogy tárgya tanulmányozásához „sem mikroszkópot, sem vegyi kémlelőszereket nem vehetünk igénybe. Az elvonatkoztató képességnek kell mindkettőt pótolnia". A tevékenység eszköze a cselekvő alany személyes képessége: *eszköz* és *szubjektum* egybeesik az emberi tudatban.

A filozófia módszere különbözik a tárgyformáló tevékenység módszerétől. Az utóbbi a tárgy minősége mellett attól is függ, hogy a tárgynak milyen új alakot vagy funkciót szánunk. A filozófia – és a megismerés általában – tárgyát érintetlenül hagyja, formáján nem változtat, *közvetlen* célja nem a tárgy átalakítása, hanem saját tudatunké, a nem-tudásé tudássá. A közvetlen cél persze nem önmagáért való: a tudomány a társadalmi gyakorlat formája, az ember és a környezet közötti kölcsönhatás eszköze, végső célja az, hogy gyakorlati szükségleteket elégítsen ki. Módszerének objektivitása – alkalmassága az igazság megragadására – ezektől a szükségletektől nem független. Láttuk, hogy a mechanika is akkor vált tudománnyá, amikor a vele való foglalkozás legközvetlenebb indítóokát már nem egy hamis világképnek alárendelt *ideológiai* érdekek szolgáltatták, hanem a *gyakorlat* követelmé-

nyei: ennek megfelelően változott a mechanikai mozgás kutatásának módszere is. A filozófia módszere szintén más lesz, ha végcéljának a világ magyarázatát tekinti, mint ha meg is akarja a világot változtatni. Erre azonban nem térhetünk itt ki részletesen. Ami bennünket pillanatnyilag közelebbről foglalkoztat, az a kérdésnek egy másik vonatkozása.

A tárgyát átalakító célszerű, módszeres tevékenység feltételezi a tárgy ismeretét. De hogyan igazodhat a *filozófia* – és általában a *megismerés* – módszere a tárgyhoz, hogyan teheti magáévá annak „lelkét", amikor az átalakító tevékenységtől eltérően ismeretlen tárgyat „vesz célba", éppen azzal a szándékkal, hogy megismerje? Lehetséges-e tevékenységünk jellegét egy ismeretlen tárgyhoz szabni? Nem – ha a tárgyról még elképzelésünk sincs. A tárgynak azonban, ha keresett oldala ismeretlen is, lehetnek ismerős sajátosságai, lehetnek róla feltevéseink a vele vagy más tárgyakkal kapcsolatos tevékenység révén. Ilyen feltevés volt Marxnak az az alapeszméje, hogy a társadalmi-gazdasági alakulatok fejlődése olyan, mint valami természettörténeti folyamat. Marx *feltételezte*, hogy a társadalmi mozgásnak anyagi alapjai vannak, majd hipotézise alapján kiemelte a társadalmi élet különféle területei közül a gazdaságit, a társadalmi viszonyok összességéből a termelési viszonyokat mint valamennyi többi viszony meghatározóit; gondolata eleinte természetesen „csak hipotézis volt, de olyan, amely először teremtette meg a szigorúan tudományos állásfoglalás lehetőségét a történelem és a társadalom kérdéseiben". (Lenin.) A filozófia – és mindenfajta megismerés – módszere az ismeretlen tárgy ismert vagy feltételezett sa-

játosságaihoz idomul, azokra támaszkodik, hogy a keresett oldalt a tudat számára „láthatóvá" tegye; *szubjektuma* – a tudat – és tárgya természetéhez egyaránt alkalmazkodnia kell, éppúgy, mint a sakkozónak a sakkjáték szabályaihoz és ellenfele lépéseihez.

A filozófia módszere, tárgyának általánossága folytán, nem a tudományos módszerek egyike, hanem a gondolkodásé általában. A gondolkodás, pusztán formai oldalát tekintve, logikai műveletek összessége: módszerét *formailag* – a *szubjektum* nézőpontjából – a logika szabályai és törvényei irányítják. *Tartalmilag* a módszert ugyanebből a nézőpontból *a megismerés folyamatának* tudati tükörképe, valóságos vagy vélt sajátosságai határozzák meg, ebben a tekintetben tehát a filozófiai módszer a gondolkodás gyakorlatává lett ismeretelmélet vagy az elmélet előzetes, feltevésszerű, embrionális alakja, csíraformája. A tárgyi meghatározottság bélyegét a módszernek ezek a szubjektív meghatározói is magukon viselik, részint mint társadalmi kötöttséget – mert a megismerési folyamat tükröződése világnézeti tartalmú –, részint abban az értelemben, hogy a logika objektív formákat és viszonyokat tükröz, a milliárd és milliárd esetben ismétlődő emberi gyakorlat az, ami logikai alakzatként vésődik az ember tudatába (Lenin). Az objektív valóság lenyomata a logikai eljárásokban és a megismerési folyamat törvényeiben sajátos módon jelenik meg: az elemzés logikai műveletében például a tárgy összetettsége tükröződik, de csak a logikai művelet tárgyi alapjaként, amely nem azonos magával a művelettel. A megismerési folyamatnak abban a törvényszerűségében, hogy a lényeg megragadása végett a jelenségből kell kiin-

dulni, visszaverődik a jelenség és a lényeg objektív különbsége és azonossága, de csak mint tárgyi alapja egy különleges mozgásnak, amely minőségileg más, mint a tárgyé. Nincs abszolút azonosság a gondolkodás célszerű mozgása – a módszer – és a tárgy sajátosságai közt, mert a valóság nem logikai természetű, de abszolút különbség sincs közöttük.

Ismeretei és társadalmi élményei alapján a filozófus képet alkot a valóság legáltalánosabb tartalmáról, szerkezetéről és működéséről, arról a módról, ahogyan a dolgok léteznek és megnyilvánulnak, majd ezt az elképzelését használja vezérfonalnak a jelenségek további vizsgálatában. *Tárgyi* szempontból tehát a módszer jellegét az dönti el, hogy a lét legáltalánosabb tartalma és létezési módja hogyan tükröződik a tudatban. Maga a módszer ebben a vonatkozásban *tartalmilag* nem más, mint a lét *formájáról,* a dolgok *mozgásának* leglényegesebb jegyeiről kialakított tudati tükörkép alkalmazása a filozófiai megismerés útjelzőjeként, mert semmi tartalmasat nem mondhatnánk a világról, ha nem mozgásának, létezésének konkrét módját vennénk szemügyre, akármi legyen is a „szubsztanciája". Ettől a tudati tükörképtől függ a jelenségek szemléletének mikéntje, kölcsönös feltételezettségükben, az ellentétek feszültsége által előidézett mennyiségi és minőségi változásaikban, ha a mozgás objektív dialektikájára támaszkodunk, vagy az ellenkező módon, ha az objektív dialektika nem ütötte pecsétjét tudatunkba. Az objektív mozgás tükröződése a módszer szubjektív meghatározóját is maga alá rendeli, mert a tudat maga is mozgás, sajátos jegyeinek gon-

dolati lenyomata a mozgás *általános* jegyeire vonatkozó ismereteinkhez vagy elképzeléseinkhez illeszkedik.

Amikor a filozófiai módszereket a metafizika és a dialektika fogalmai alá soroljuk, elvonatkoztatunk konkrét formájuktól, és lényeges tartalmukat vesszük alapul. Gyakorlati alkalmazása során azonban a módszer sohasem forma nélküli tartalom, amint tárgyi meghatározója, a mozgás sem válik el attól, ami mozog, bár gondolatilag elválasztható tőle. A módszer mindig materialista vagy idealista alakban jelentkezik, *formáját* a lét legáltalánosabb *tartalmának* tudatbeli mása alakítja.

A fentiek nem azt jelentik, mintha a módszer metafizikus vagy dialektikus tartalma és materialista vagy idealista formája külsőleges, közömbös kapcsolatban volnának egymással. A két mozzanat felbonthatatlanul összefonódik, s a különbségnek csak annyiban van értelme, hogy a tárgy oldalán azt, *ami* létezik, gondolatilag megkülönböztethetjük saját működésétől és szerkezetétől, a módtól, *ahogyan* létezik, jóllehet sohasem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a tárgy tulajdonságai működésében, mozgásában valósulnak meg, és ő maga éppen ezeknek a tulajdonságoknak a foglalata. Ennek a megkülönböztetésnek az alapján állítottuk, hogy a filozófiai módszer – a gondolkodás általános irányvonalának elmélete – tárgyi vonatkozásban voltaképpen a *mozgás* leglényegesebb sajátosságairól rajzolt tudati kép alkalmazása a megismerés „menetvázlataként", s bár lényeges meghatározói közé tartoznak a mozgás „szubjektumáról", a valóság „szubsztanciájáról" vallott nézetek, bizonyos mértékig független tőlük. Világos például, hogy a marxi dialektika gyökeresen szakít Hegelé-

vel, mert a materializmus éppúgy *tartalmi* eleme, ahogy a dialektika is tartalmi eleme a marxi materializmusnak; mindamellett a marxi dialektika folytatja is a hegelit, hiszen a *mozgás* egyetemes törvényeinek, a lét *formájának* ábrázolását illetően a két dialektikának számos közös vonása van.

Az előbbiekből mindenképpen arra kell következtetnünk, hogy a gondolkodás módszere nem önkényes, tetszőleges alkotása az elménck, s nincs meg az az önállósága a történelemmel és a világnézeti előfeltételekkel szemben, amelyet Bacon és Descartes neki tulajdonított. Nincs meg azért, mert nem általánosítható másból, mint a *meglevő* elméleti és gyakorlati eljárásokból, pályája nem szakadhat ki térnek és időnek, az emberi fejlődés adott fokának és a filozófus osztályának vonzásából. A módszer nem a semmiből keletkezik, nem feltétlen kezdete a filozófiai megismerésnek: miután alkalmazkodnia kell tárgya és szubjektuma valódi vagy vélt természetéhez, s a filozófia tárgya a világ *egésze*, a módszer a világ egészére vonatkozó legáltalánosabb nézeteinkhez fog igazodni, nem lesz egyéb, mint a gondolkodás *gyakorlataként* működő világnézet. Maga a világnézet, ha kifejtetlenül is, mindenképpen megelőzi; s ahogyan a dialektikus *módszert* megkülönböztetjük az *objektív* dialektikától, amelynek tudati tükörképe a gondolkodás vezérfonalának szerepében válik módszerré, a metafizikus módszert is megkülönböztetjük – nem az objektív metafizikától, mert ilyen nincs, hanem a metafizikus *világképtől*, amely *módszerré* lesz, mihelyt a gondolkodás *gyakorlatává* tesszük, majd ennek eredményeként metafizikus *elméletté* rendszereződik.

A filozófiai elméletek a módszer *eredményei*, a gondolkodás munkájának *termékei*, s a módszerrel szemben másodlagosaknak tűnnek. Nem szabad azonban ezt a látszatot fenntartás nélkül elfogadnunk. Ahogy a makkból tölgyfa nő és nem napraforgó, a filozófiai elméletek sem mások, mint kifejlett alakjai a már előzetesen meglevő, a gondolkodásból önkényesen ki nem kapcsolható, azt meghatározó *világnézetnek;* tartalmát illetően tehát a filozófiai módszer saját termékétől, az elmélettől, helyesebben ennek világnézeti magvától függ, ahhoz képest másodlagos.

Bacon és Descartes a megismerés módszerének *elméletét* dolgozzák ki; különbséget kell tennünk módszertanuk és az ahhoz vezető, ténylegesen használt módszerük között. Ami az utóbbit illeti, gondolkodóink tévesen hiszik, hogy „tiszta lappal" látnak munkához: világnézetük kezdettől fogva kijelölte gondolkodásuk irányát, elméletük már megszületése előtt csíraként szunnyadt abban a szemléletmódban, ahogyan társadalmi állásfoglalásuk és a készen talált ismeretanyag alapján a jelenségeket vizsgálták, s mert a világról metafizikus képük volt, ösztönösen a metafizikus módszert követték módszertanuk kidolgozásában is.

Mint említettük, Bacon és Descartes módszerének metafizikus jellegét egyrészt a megismerés *tárgyának* hibás tükröződése idézi elő, másrészt a *tudat* természetéről alkotott hamis eszmei képük. A tudat az ő szemükben a társadalmi gyakorlat *meghatározójának* látszik, e látszat mögött pedig elsikkad természeti és társadalmi környezetünk igazi szubjektivitása, az a sajátossága, hogy csak a gyakorlat tárgyaként lehet megismerésünk tárgyává. A jelenségek úgy tűnnek fel, mintha maguktól lépnének a tudat elé,

közvetítőre nem volna szükségük, megismerésük közömbösnek mutatkozik a gyakorlat hatókörével szemben. A filozófiát tehát nem feszélyezi, ha tárgya szélesebb a gyakorlat által közvetített összefüggések terjedelménél: nyugodtan siklik át a spekuláció területére, ugyanolyan gondtalanul léptetve elő a jelenségek bizonyos *objektív* jegyeit részlegesekből egyetemesekké, ahogyan a módszer esetében az emberi tevékenység bizonyos *szubjektív* eljárásainak jegyeit feszítette túl érvényességi körükön. De a gyakorlat határain kívül a gondolkodás passzív szemlélődésre kényszerül, eszméi a tárgyi tevékenységben nem realizálódhatnak, és igazolásért sem fordulhatnak hozzá, ebben az állapotában pedig a gyakorlat nem lehet a megismerés egyetemes céljává és próbájává.

Bacon és Descartes látszólag ellentmondanak ennek a megállapításnak, amikor a gyakorlatot célként állítják a gondolkodás elé, sőt, az angol filozófus az igazság ismérvét is megsejti benne. „Az eredmény és a belőle adódó gyakorlati felfedezések a filozófia helyességének zálogai és biztosítékai" – írja. Gondolatuk felvillanó fénye azonban nem oszlathatja el a szemlélődés homályát, amint az tisztán kitűnik mindkettőjüknél a gyakorlat fogalmának tartalmi szegénységéből.

Ismét utalnunk kell itt arra, hogy a társadalom szerkezetét illetően Bacon és Descartes filozófiája még szándékaiban sem tekint túl a szemlélődésen. Az osztályharc kívülreked a gyakorlat fogalmán, s a termelőmunka kézműves jellege újabb korlátokat szab e fogalom tartalmának. „A manufaktúra – mondja Marx – a társadalmi termelést sem egész terjedelmében megragadni, sem mélységében forra-

dalmasítani nem tudta", munkamegosztásával ugrásszerűen kibővítette ugyan a termelést, de technikai bázisán alig változtatott. A természettudományos forradalom a XVII. század első felében – bár jelentős hatással van rá a gépek szórványos alkalmazása – egyelőre sokkal inkább a hajózás szükségleteivel, a nagy földrajzi felfedezések során felgyűlt tapasztalati anyag feldolgozásával és a burzsoázia progresszív ideológiai igényeivel függ össze, mint a tudományok közvetlen felhasználásával a termelőfolyamatban. Amíg a gépi nagyipar nem avatja a természettudományt önálló termelőtényezővé, a tudományok széleskörű bevonása a termelésbe utópisztikus ábránd marad. A természettudományok tehát nem kérhetik elméleteik rendszeres igazolását a termeléstől, s ha a rájuk támaszkodó ismeretelmélet a gyakorlatban pillantja meg az igazság ismérvét, nem a termelésre gondol. A gyakorlat fogalmának tartalmát a természettudományok mondhatni önellátóan töltik ki saját eljárásaikkal, a tapasztalással és a kísérlettel, ez az értelmezés pedig még a tudományok számára is szűk, nemhogy *minden* ismeretünk *egyetemes* ismérvét a gyakorlatban jelölhetné meg.

Milyen következményekkel jár, ha a gyakorlat nem döntő szempontja az ismeretelméletnek?

A fogalmi gondolkodás kialakulása és az érzékelés *emberivé* alakulása ugyanannak a folyamatnak két oldala. Az ember másképp érzékel, mint az állat: érzékleteit megérti, megnevezi, fogalmakba foglalja, érzékelése feltételezi az egyest az általános alá rendelő *deduktív* tudatmozgást. Az érzékelés azonban ugyanakkor előfeltétele is a fogalmi gondolkodásnak. Elsősorban történelmileg előzi meg, aho-

gyan állati alakjában megelőzi saját emberi alakját. Elsődleges a gondolkodáshoz képest logikailag is, mert gondolatainknak nem lehet egyetlen olyan alkotórésze sem, amely végső soron ne az érzékek kapuján át lépett volna a tudatba. Az érzékelés írja körül a tudattartalom határait, az általa összegyűjtött nyersanyag nélkül nincs fogalmi gondolkodás. Fogalmaink és ítéleteink tehát feltételezik a tudatnak az egyestől az általános felé haladó *induktív* mozgását.

A két ellentétes tudatmozgás kölcsönös feltételezettségéből kiviláglik, hogy az érzékelés elsődlegessége nem abszolút, nem kizárólagos. Mint *emberi* érzékelés egyidejűleg nő ki a gyakorlatból a fogalmi gondolkodással; tudatunk teremtője, a munka, egyszerre szüli mindkettőjüket a megismerés ikermozzanataiként, s az empirikus és a racionális elem szubjektív egysége pontos mása az egyes és az általános objektív egységének.

Ez a dialektikus egység metafizikus ellentétekre szakad, ha a tudatot fölébe helyezzük a gyakorlatnak, és benne magában keressük a megismerés abszolút, autonóm kiindulópontját. El sem képzelhető így az ikermozzanatok kölcsönös feltételezettsége, mert ha mindegyiküknek a másik a feltétele, s a kezdetet rajtuk kívül nem kereshetjük, egyszerűen érthetetlenné válik, hol kezdődik tulajdonképpen a megismerés. A tudat elsőbbsége a gyakorlattal szemben azt eredményezi, hogy a mozzanatok valamelyike tolakszik a gyakorlat helyébe, s a megismerési folyamat elindítójának, *feltétlen* kezdetének tűnik, amelyet nem előzhet meg más, hacsak nem akarunk körben forogni.

A megismerési folyamat széthasadó mozzanatai közül az

empirista filozófia az érzékelést választja abszolút kiindulópontnak. Értelmünk „üres kamra", amíg az érzékek be nem rendezik, hogy az összegyűjtött tényekből összehasonlításuk és elemzésük útján induktív tudatmozgással kiszűrhessük a lényegit, az általánost, a törvényszerűt. De ha tudatunkat elszigeteljük gyakorlati-tárgyi tevékenységünktől, semmi sem szavatolja többé következtetéseinkben a premisszákénál nagyobb terjedelmű zárótétel igazságát. Ahhoz, hogy a dolgok lényegéről hiteles ismereteket szerezzünk, Locke szerint „ismernünk kell az anyag valamennyi hatását, amelyet a tömegében, alakjában, részeiben, mozgásában és nyugalmában beálló változások következtében gyakorol. Úgy vélem – folytatja Locke –, hogy *kinyilatkoztatás nélkül* teljesen képtelenek vagyunk ezeket megismerni", s még az érzékelhető tények területén is alig haladhatunk túl „a teljes tudatlanságon és tehetetlenségen". A gyakorlat lehetett volna az egyetlen híd az egyestől az általánoshoz, a jelenségtől a lényeghez; nélküle bizonytalanná válik minden, ami a tudatban nem érzéki formában jelenik meg, sőt még a tapasztalat is elveszti objektivitását, mert nincs, ami jótállna tartalmának a tárggyal való megegyezéséért.

A manufaktúra-korszak filozófiáiban pontosan nyomon követhető ennek az ismeretelméleti gondolatmenetnek az összefüggése a mozgás mechanikus fogalmával. Ha a gondolkodás nem szakad ki önálló létezőként a természet rendjéből, az anyagi világ legáltalánosabb törvényei rá is érvényesek. A mechanikus világmagyarázat tükrében az anyag passzív, tehetetlen tömeg, a testek más mozgó testektől kapják mozgásukat, s a megismerés maga is olyan mozgás,

amelyet egy külső ok, a testeknek érzékszerveinkre kifejtett hatása idéz elő. A megismerésnek tehát az érzékelés a kiindulópontja, minthogy a tudatnak a külvilággal való mechanikus kapcsolata másképp nem gondolható el. „Az összes . . . érzékelhetőnek nevezett tulajdonságok nem egyebek, mint az őket létrehozó tárgy anyagának különböző mozgásai, amelyek által a tárgy különböző módokon nyomást gyakorol szerveinkre. Bennünk pedig, akik ezt felfogjuk, ezek a benyomások szintén a mozgás különböző formái, mert a mozgás csak mozgást hoz létre" – írja Hobbes.

Ha a gondolkodást nem akarjuk elkülöníteni a természettől, neki sem tulajdoníthatunk saját mozgást, olyasvalamit, ami a mozgás egyetemesnek mondott mechanikus formájától különböznék; holott a gondolkodás az anyag különleges mozgása, amely sajátszerű funkciójánál fogva nem elégszik meg a jelenségek passzív befogadásával, hanem behatol a dolgok lényeges tartalmát kinyilvánító, de egyúttal el is rejtő külső formák mögé. Ha önálló mozgását tagadjuk, akkor sajátos funkcióját vitatjuk el, és arra ítéljük, hogy ne legyen több a képzetek lenyomatánál, a tárgyak másolatainak másolatánál. „A legelevenebb gondolat is alatta áll a legbágyadtabb érzetnek" – írja Hume. A fogalmakat eszerint egyedül az jellemzi, hogy konkrét jegyekben szegényebbek az érzékleteknél; így a megismerés gazdagítása helyett megfosztják a tárgyat lényegétől, s az objektív általános tükörképeiből puszta *nevekké* lesznek, címkévé, amelyet az ész ragaszt a dolgokra.

A fogalmak tartalmi objektivitásának megsemmisülésével az általános, a lényeg *objektív* léte megy veszendőbe.

Semmi sem valóságos, ami nem érzékelhető; a dolgok belső kapcsolatai felbomlanak, s a természet újra misztikus színezetet kap. „A kenyér színe, állománya és más érzéki sajátosságai – jelenti ki Hume – nem látszanak egybekapcsolva a tápláló és fenntartó *titkos erőkkel.*" A mechanikus materializmus ismeretelmélete, mihelyt a társadalmi változások napvilágra hozzák lappangó agnoszticizmusát, átcsap a szubjektív idealizmusba. Eredeti célja az volt, hogy megtalálja a lényeges természeti összefüggések megismerésének helyes módszerét; most arra a belátásra jut, hogy ilyen összefüggések nincsenek vagy megközelíthetetlenek, a dolgok hiteles megismerése illúzió. Eredetileg a tudomány elméleti alapját kereste, és nem hitt semmiben, ami nem kézzel fogható; most elvágja a tudomány gyökereit, és meghódol a babonák előtt. Az egyoldalú empirizmus a praxistól való elzárkózásáért prakticizmussal fizet, és Engels szavai szerint nem képes akár csak „két természeti tényt is összefüggésbe hozni vagy fennálló összefüggéseket átlátni . . . A hamis gondolkodás azonban, ha teljes következetességgel végigviszik, egy rég ismert dialektikus törvény szerint szabályszerűen elérkezik kiindulópontjának az ellenkezőjéhez".

A racionalizmus az igazságot nem az érzékiben keresi. Érzékeink a dolgok esetleges és változékony tulajdonságait mutatják, a lényegről egyáltalán nem tájékoztatnak. A lényeg nem érzéki látvány, hanem elmebeli belátás; az igazság a fogalmi gondolkodásban van. De ha az érzéki jelenség leplezi a lényeget, ahelyett hogy megjelenítené, megszakad az öszeköttetés a megismerés racionális foka és a valóság között. Az igazságot a fogalmi gondolkodás ön-

magából meríti, azaz végeredményben ajándékba kapja istentől, aki ebben a szerepkörben – mint már szó volt róla – átveszi a társadalmi gyakorlat funkcióját, és az általános objektív létének igazolójaként lép fel. Így kapjuk meg azt az egyszerű számtani műveletet, amelyben isten kivonása után a maradék a tapasztalati világ rendezhetetlensége és az agnoszticizmus.

A természet mechanikus értelmezése az abszurdumig hajtja a szemlélődő racionalizmus ismeretelméletét. Az anyagi világ semmilyen hatást nem gyakorolhat a gondolkodásra, mert a testek mechanikus mozgása csak más testeket hozhat mozgásba. A gondolkodás kiemelkedik a természet rendjéből, az anyagtól különálló létre tesz szert, s a racionalizmus – amely éppúgy ragaszkodik a mechanikus természetfelfogáshoz, mint az igazság a priori eredetéhez – reménytelenül küszködik saját árnyékával, azzal a megoldhatatlan feladattal, hogy összhangot teremtsen a gondolkodás és az anyagi világ között, miután kapcsolatuk minden lehetőségét megszüntette.

Összefoglalóul elmondhatjuk, hogy a gyakorlat alárendeltségének szükségszerű látszata megbontja a megismerés empirikus és racionális fokának egységét, a tárgyak és jelenségek érzéki alakját elhatárolja belső tartalmuktól. Az ellentétes oldalak viszonyát kölcsönös feltételezettségük megszakadása után egyedül az ellentétesség jellemzi, és összebékíthetetlen, egyoldalú, bár egymás pontos tükörképeiként fennálló ismeretelméleti irányzatokat szül. Hiába kísérlik meg mindkét irányzat legjobb képviselői leküzdeni az egyoldalúságot, a mesterségesen szétválasztott elemek

újraegyesítése nem járhat sikerrel, szerves egységüket mechanikus egymásmellettiségük váltja fel.

Az empirizmus és a racionalizmus nem az újkorral keletkeznek. Többé-kevésbé kifejlett alakban végighúzódnak a filozófia egész addigi történetén, mert gyökerük a gondolkodás szemlélődő jellegében rejlik. Rendszerezett irányzatokká azonban csak az újkorban lesznek, amikor a természettudományos forradalom hatására az ismeretelmélet a filozófia külön ágává fejlődik, s a következetesen keresztülvitt mechanikus-mennyiségi szemlélet éles határvonalat húz a megismerés minőségileg különböző mozzanatai közé, Ekkor bontakozik ki a mozzanatok ellentétéből két önálló irányzat engesztelhetetlen harca, végső konklúziója és elégtelensége.

Az empirizmus és a racionalizmus a metafizikus *ismeretelmélet* válfajai. Szülőjük a metafizikus módszer, amelyet a gondolkodók ösztönösen, ellenőrzés nélkül használnak. A megismerés folyamata, mozzanatainak egymáshoz és a valósághoz való viszonya empirista vagy racionalista *elméletek* képében tükröződik a metafizikus gondolkodásban. De minden elmélet maga is módszerré lesz a további vizsgálódások során, s az empirizmus és a racionalizmus ebben a vonatkozásban a metafizikus *módszer* válfajai.

A megismerés mozzanatainak széthasadása megosztja azt az anyagot, amelyből Bacon és Descartes tudatosan kidolgozott módszerüket általánosíthatják. A tapasztalati tudományokból leszűrhető logikai eljárások a dialektika hiányában nem egyeztethetők össze egyetlen rendszer keretein belül a matematika eljárásaival; az érzékelés és a fogalmi gondolkodás egységének felbomlása miatt választani kell

közöttük. Miután mind az elmélet, mind a módszer világnézeti tartalmúak, a gondolkodók *világnézete* dönti el, hogy a két lehetőség közül melyiket és milyen formában váltják valóra.

IV.

A XVI. század folyamán lassan kibontakozó francia kapitalizmus az angoltól eltérően a mezőgazdaságot érintetlenül hagyja. Az iparnak a feudális naturálgazdálkodást folytató parasztság körében alig van piaca, inkább a lakosság felső rétegeinek luxusigényeiből él. A társadalom osztályszerkezetének változásaiban sokkal nagyobb az amerikai nemesfémbányák felfedezését követő árforradalom szerepe, mint az ipari fejlődésé. A pénz értékcsökkenése folytán a feudális pénzjáradékból élő vidéki nemesség tönkremegy, jövedelme 1500-tól 1600-ig negyedére zsugorodik. A burzsoázia ezalatt bőségesen kiaknázza a reálbérek zuhanását és a spekulációs lehetőségeket. Növekvő vagyonát mégsem tőkésítheti korlátlanul, mert a tőkét a kincstári kisajátítás állandó veszélye fenyegeti, nem szólva arról, hogy a nemesi társadalomban megalázónak számít a kereskedelmi és ipari vállalkozás. Angliában a nemesség veszi fel a polgárság életmódját, Franciaországban a polgárság igyekszik „megnemesedni", hivatalt és címet vásárolni, vagy birtokot feudális járadékkal.

Az árforradalom nyomán kirobbanó vallásháborúk súlyos válságából a szilárd központi hatalom az egyetlen kivezető út. Az elszegényedett nemességet, amely a XVII. század fordulójára földjeinek felét eladta már a burzsoá-

ziának, a király évjáradékkal, udvari és katonai tisztségekkel köti magához. A nemesség eltartása és a központosítást biztosító zsoldoshadsereg költségeinek fedezése végett az abszolút hatalom a pénztulajdonos osztályra támaszkodik, saját érdekében pártolja gyarapodását. A „legkeresztényibb" királyban a polgárság védelmezőre lel a garázda kiskirályok, az angol és holland konkurrencia, a gyakori népfelkelések ellen; áruinak legfőbb fogyasztója, a nemesség egyúttal társadalmi eszményképe is; vagyonának olyan forrásai, mint az adóbérlet, az államkölcsön és a parasztság kiuzsorázása, egyenesen a feudális rendből buzognak, s Richelieu joggal jelentheti ki, hogy aki pénzét a fennálló rendbe fekteti, az nem fogja elősegíteni a rendszer megdöntését. A polgári és a nemesi érdekek pillanatnyi egybefonódása a királyi hatalom érdekeivel megteremti azt a kivételes korszakot, amelyben – Engelst idézve – „az egymással küzdő osztályok majdnem annyira egyensúlyban tartják egymást, hogy az államhatalom, mint látszólagos közvetítő, pillanatnyilag bizonyos önállóságra tesz szert mindkét osztállyal szemben".

Az abszolút monarchia nemességének más a szellemi arculata, mint a középkorié. Vezető rétege nem a várkastélyok provinciális légkörében él, hanem az ország civilizációs központját jelentő királyi udvarban, s a vallás feszességeitől mentes nagyvilági életmódja az egész nemesség életvitelét példaként szabja meg. A világi szellem benyomul az egyház komor falai közé is, mert amióta a király az egyházi jövedelmek részleges átengedése fejében megszerezte a pápától a papok kinevezésének jogát, a főnemesek soraiból kikerülő felsőpapság szerves része az udvarnak.

Az egyház, bár ellentétei az állammal nem simulnak el véglegesen, lényegében állami intézményként támasztja alá a központosítást, s a világi hatalom alárendeltségében, papjainak elvilágiasodása közepette annál kevésbé óvhatja meg ideológiai egyeduralmát, minél határozottabban bontja ki a polgári fejlődés a reneszánsz szellemi kezdeményezéseit, minél erőteljesebben hangzik fel a hűbéri anarchiával szemben az „ésszerűség" követelménye a francia állami és kulturális élet valamennyi területén.

A politikai központosítás gazdasági előfeltételeit létrehozó tőkés termelés az államrend ésszerűsítésével együtt a természetmagyarázat ésszerűsítését is sürgeti. A vakhitet leromboló értelem, amely reneszánszkori jelentkezése óta arra oktatta a franciákat, hogy a világot földi szemmel nézzék, mind az emberek egymás közti kapcsolatairól, mind a természetről lehántja a misztikum kérgét, ugyanolyan abszolút hatalomra törekedve az eszmék birodalmában, mint az államban a király. A természettudományos szemlélet viharos térhódítása nemcsak Descartes filozófiájában tükröződik: racionalista eszmék vezérlik az összes jelentős tudományos és művészi irányzatokat, s a kor szellemét kitűnően jellemzi Scudérynek az a nyilatkozata, hogy jobb tudatosan tévedni, mint ösztönösen ráhibázni az igazságra.

Az abszolút monarchia természetesen a *feudalizmus* ésszerűsítését tűzi ki célul: reformjaival a régi rendet nem eltörölni akarja, hanem kivezetni a válságból. A racionális világfelfogást igyekszik a nemesi igényekhez formálni, hogy a logika érveivel igazolja a hűbéri rend függetlenségét tértől és időtől, s az udvari életformát a tökéletes emberi életforma álruhájába öltöztesse. A nemesség megveti

a munkát mint alacsonyrendű tevékenységet, eszményítve óhajtja látni önmagát a szellem alkotásainak tükrében; világnézete az idealizmus felhőiben lebeg, a hozzá igazodó művészet pedig a realitást az eszményivel cseréli fel, fogalmak jelképeiként ábrázolt alakjai – Schiller találó észrevétele szerint – koronástul fekszenek ágyba.

A polgárság, ha tesz is kísérleteket a racionális gondolkodás idealista korlátainak leküzdésére, gyenge ahhoz, hogy egy következetesen materialista ideológiával frontáttörést hajtson végre. Az abszolút monarchia osztálykompromisszuma nem egyenlő felek között kötődik: a céhrendszer, a hivatali önkény és korrupció, a feudalizmus egész gazdasági szerkezete gúzsba köti a tőkét, s az érdekek szövevényes kereszteződésének és összefonódásának kiszolgáltatott polgári osztály egyrészt maga sem egységes, másrészt önmagát fosztaná meg életlehetőségeitől, ha megtagadná azt a rendet, amely láncokat rak rá. Amikor engedelmesen fejet hajt az abszolút monarchia előtt, maga mond le a társadalom gyakorlati átalakításáról; törekvéseit nem fejezheti ki másként, mint elvont eszmék formájában, biztonságát nem keresheti másutt, mint a társadalmi valóságtól elforduló értelemben. Az ember semmi és minden – mondja Pascal –: egyetlen vízcsepp megölheti, de *értelme révén* nemesebb a világegyetemnél. Tettek nélkül azonban, a társadalmi rendet átformáló gyakorlat nélkül, nem változtatható meg gyökeresen az eszmék világa sem. A polgárságnak ideológiájában éppúgy alkalmazkodnia kell az *adott* keretekhez, ahogyan létét is csak a nemesi rend részeseként képzelheti el, s amíg a tőkés társadalom előkészítése az abszolút monarchia útján halad, az osztálykomp-

romisszumot tükröző és támogató eszméken kívül csakugyan nem jelölheti ki más az ideológia fő vonalát.

A burzsoázia politikai éretlensége kedvezőtlenül hat a tudományok állapotára. A nemesi állam hozzájárul ugyan némely tudományág fejlődéséhez, de azonnal a tudomány ellen foglal állást, mihelyt annak világnézeti vonatkozásai a vallást veszélyeztetik. Az egyház a jezsuita renden és a Sorbonne teológiai fakultásán keresztül szigorúan ellenőrzi a tudományos életet, és hatalmi eszközöket vet latba a neki nem tetsző gondolatok elfojtására. A katolikus Franciaország tudósai a megfélemlítés légkörében élnek, az inkvizíciós törvényszéknek a Galilei-perben hozott döntése szűk területre szorítja munkájukat. De az egyház elleni nyílt támadástól nemcsak az inkvizíció terrorja tartóztatja őket, hanem elsősorban az a furcsa helyzet, hogy szakítani az ideológiájában velejéig reakciós egyházzal annyi, mint szakítani az abszolút monarchiával, tehát a társadalmi haladás egyelőre legreálisabb lehetőségével. Miután a termeléssel közvetlenül összefüggő kísérletező természettudományok a nemesi életszemlélet részéről amúgy sem számíthatnak megbecsülésre, a francia tudósok számára a matematika marad az egyetlen zavartalanul művelhető tudomány. Ha mindezt kiegészítjük még azzal, hogy a matematika tapasztalati eredete régen elhomályosult, úgy hisszük, nem szorul további indokolásra, miért ölti a világ racionális szemlélete a filozófiai racionalizmus elvont, lényegében idealista formáját a XVII. század Franciaországában.

A francia racionalizmusnak kettős arca van. Pozitív oldalát Boileau esztétikai tanköltemények egyik sorával jellemezhetjük: „Abszurd csodákban én varázsra nem

találok." Ez az elv, amely a gondolkodásból száműzi a misztikumot, a színpadról a deus ex machinát, az állam színpadáról pedig a hűbéri anarchia esetlegességeit, az eszmék és az emberi cselekvések logikus rendjének követelményével a központosító nemesi hatalomnak és a természet tudományos vizsgálatát igénylő polgárságnak közös érdekeit tükrözi. A racionalizmus azonban ugyanakkor megszakítja a gondolkodás kapcsolatát az anyaggal és az érzéki gyakorlattal, s a fogalmak hús-vér tartalmát absztrakciókká oldva, egyaránt kifejezi az eszményítő nemesi szemlélet történelmietlenségét és a burzsoázia társadalmi tehetetlenségét. Belső ellentmondásaiban az osztálykompromisszum ellentmondásai jelennek meg, sőt tarthatatlansága is, hiszen a materializmus és a misztikum egyidejű elutasításának kísérlete logikailag összeférhetetlen elemeket foglal illuzórikus egységbe.

A francia racionalizmus klasszikus megfogalmazása, a descartes-i filozófia, kezdeti szkepszisével egy darabig Bacon útján fut, de hamarosan elkanyarodik az angol gondolkodó nézeteitől, magát az érzéki világ létét is kétségbe vonja. Szkepszisének határait annyival tágítja ki Baconéhez képest, amennyivel szűkebben értelmezi a gyakorlat ismeretelméleti szerepét. Szemben Baconnel, aki a gyakorlat egyik formáját, a tudományos kísérletet hiteles ismereteink forrásának és objektivitásuk ismérvének tartotta, Descartes megtagadja az érzéki tevékenységtől ezeket a funkciókat, s a megismerés és a gyakorlat összekötésére irányuló törekvése mellett tudatosan érvényesíti az ellenkező tendenciát is. „Mindenekelőtt abban kételkedem, vajon érzéki dolgok léteznek-e?" Ez a feltevés pedig telje-

sen veszélytelen, „minthogy nem cselekvésekről, hanem csak elmélkedésekről van itt szó". Descartes tehát elismeri, hogy az érzéki valóság létében a cselekvés során nem kételkedhetünk, a gyakorlatot azonban saját programját meghazudtolva mereven elválasztja a gondolkodástól, s az érzéki világ objektív létét minden tényleges biztosítékától megfosztja.

A gyakorlat és az elmélkedés éles elhatárolásának társadalmi hátterét megvilágítja Descartes politikai passzivitása. A tudományt forradalmasító filozófus, aki „hozzászokott, hogy semmiben se higgyen, amiről csak példa vagy szokás győzi meg", jezsuita neveltetése és a Galileiper hatása jegyében tesz hűségnyilatkozatot a fennálló rend mellett. „Az államrendszereket – írja – nagyon nehéz újra felemelni, ha egyszer ledőltek, de még visszatartani is nehéz, ha egyszer meginognak... Ami azután tökéletlenségeiket illeti... ezeket a megszokás bizonyosan nagyon enyhítette... amit *ésszerű intézkedéssel nem lehetne olyan jól elérni*... Ezért semmiképpen sem helyeselhetem azoknak a zavaros és *nyugtalan lelkületű* embereknek az eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottakká a közügyek intézésére, s akik mégis mindig *valami újításon törik a fejüket*. S ha tudnám, hogy ez az írás a legcsekélyebbet is tartalmazza, amiért engem ilyen *őrültséggel* lehetne meggyanúsítani, nagyon sajnálnám, hogy megengedtem közreadását." (Az én kiemeléseim: R. E.) Egyszóval, a tudományokban a szokás helyett az ésszerűségben bízzunk, az államügyek terén az ésszerűség helyett a szokásban; a tudományokban álljunk a nyugtalan lelkű újítók oldalára, az államügyekben ítéljük el őket;

a tudományokban lépjünk fel az ésszerű kritika mellőzése ellen, az államügyekben ostorozzuk az ésszerű kritikát.

Az elméleti forradalmiságot Baconnél is politikai konzervativizmus kíséri. De az angol lordkancellárt nem riasztják a katolicizmus nyomasztó árnyai, maga mögött érzi a forradalomra készülő, a társadalom többségét saját vezetése alatt tömörítő polgárságot, s mérhetetlenül otthonosabban mozog a világban, mint a közélettől módszeresen visszahúzódó Descartes, akinek magatartásában pontosan kitapinthatjuk a francia polgárság politikai és szellemi korlátait. A társadalmi cselekvés perspektívájának szinte teljes hiánya összezsugorítja Descartes-nak a gyakorlatról alkotott fogalmát Baconéhez képest, s ez vezeti a francia filozófust arra a sztoikus meggyőződésre, hogy „csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban", minden más végzetszerű és megváltoztathatatlan.

Társadalmi magányossága miatt vívja meg Descartes a skolasztika elleni harcát kerülő úton, mint saját nézetei elleni harcot. De a tagadásban nem akar megrekedni, a hiteles tudás lehetőségét nem tekinti kritika tárgyának. Éppen ellenkezőleg: Descartes a világ tudományos megismerését kívánja megalapozni, s a módszerén végighúzódó kettősség, gondolkodásának ingatagsága és ereje abból ered, hogy az igazságot nem az érzéki valóságból, de nem is a kinyilatkoztatásból származtatja. Az igazság egyedüli forrása az ő számára az értelem, mert ez – véleménye szerint – függetleníti az embert a külvilágtól, és közömbös minden külső változással szemben.

Az értelem vezetésére szolgáló logikai szabályok felállításában Descartes a matematika módszerére támaszkodik.

A matematika az egyetlen biztos tájékozódási pont a régi ideológiák össszeomlásakor: a kusza feudális eszmékből kiábrándult szellemet meghódítja világosságával, kulcsot ad az ésszerű természetmagyarázathoz, egyúttal pedig formális jellegénél fogva más tudományoknál simábban kerülheti el a nyílt összeütközést a teológiával. Minden tapasztalatitól elvonatkoztató, szigorú logikája révén a matematika úgy hat, mintha tiszta formában testesítené meg az érzéki és a természetfeletti világtól egyaránt elkülönülő értelmet, szenvedélyes érdeklődést keltve ezzel önmaga iránt abban a században, amely az absztrakt ész kultuszába feledkezve a művészetnek sérthetetlen szabályokat ír elő, a parkok bokrait mértani alakzatúakra nyírja, s a tájképeket mitológiaivá eszményített emberalakok környezetének festi, hogy az elvont értelmet valamilyen módon megjelenítse a természetben is.

Mindez persze nem indokolja még a descartes-i matematikai szemlélet egyetemességét, a módszer következetesen matematikai elveit. Descartes módszerét csak a filozófus matematikai felfedezéseivel, kora természettudományos fejlettségével való kölcsönhatásában világíthatjuk meg.

A tudománytörténet Galilei és Newton közötti rövid szakaszán a mechanika uralkodó ága a kinematika, a helyváltoztató mozgások tér- és időbeli összefüggéseinek *leíró* tudománya. A kinematikai problémák szükségszerűen geometriai problémákként jelentkeznek, mivel a testek térbeli viszonyai geometriai viszonyok, időbeli összefüggéseik pedig, mint mérhető nagyságok, szintén felfoghatók a térbeliség analógiájára.

Ha minden mérhető nagyság leírható térbeli mennyisé-

gekkel, a geometria nemcsak a testek tér- és időviszonyait ábrázolhatja, hanem mennyiségi összefüggéseiknek bármely más típusát is. A kiterjedés, írja Descartes, a mennyiségnek az a fajtája, „amely valamennyi közül a legkönnyebben és a leghatározottabban rajzolódik le képzeletünkben", s mert a mechanikai világkép színszűrőjén át az anyagi világ minőségi összefüggései is mennyiségiekké torzulnak, a testek összes tulajdonságait a legcélszerűbbnek tűnik kiterjedésekkel jelölni és geometriailag vizsgálni. Descartes úgy véli, hogy a dolgok fizikai sajátosságai visszavezethetők a tér tulajdonságaira, maguk a testek nem többek a kiterjedés körülhatárolt, alakkal bíró részeinél, mozgásuk tökéletesen megérthető térviszonyaik alakulásából.

A newtoni dinamika létrejötte után a természet mértani szemlélete tarthatatlanná válik. A kiterjedés, mint Leibniz megállapítja, önmagában közömbös a mozgással és a nyugalommal szemben, nem indokolja meg a mozgás dinamikai törvényeit. Mindaddig azonban, amíg a mechanikában a helyváltoztató mozgások puszta leírásáról van szó, anélkül hogy a térviszonyok változásait megokolnák, a testek lényegeként valóban csak kiterjedtségüket kell számításba venni. Ebből a nézőpontból minden fizikai probléma megoldhatónak mutatkozik a geometria módszerével, történelmileg tehát feltétlenül indokolt Descartes-nak az az álláspontja, hogy egész fizikája nem más, mint geometria.

A mértan széleskörű alkalmazásának *reális* szükséglete, egyetemes alkalmazásának *látszólagos* szükségletével párosulva, éles fényt vet a geometriai kérdések hagyományos tárgyalásmódjának elégtelenségére. A görögök, akik a szá-

molást a lenézett gyakorlati tevékenységhez sorolták, matematikai gondolataiknak geometriai formát adtak akkor is, ha algebrai tartalmuk volt. Ez a nehézkes kifejezésmód – ahogyan Struik írja matematikatörténetében – a kúpszeleteken túl majdnem lehetetlenné tett minden előrehaladást. A XVII. században, amikor a kúpszeletek problémája a matematikai *szemlélődés* tárgyából a technika, a mechanika és a csillagászat *gyakorlati* feladatává lesz, a régi kifejezésmód nem használható többé.

A tartalom és a forma összehangolása végett Descartes bevezeti a geometriába a változó mennyiségeket, amelyeknek egyenletekben való tükröződését készen találja a mechanika függvényeiben. A görbéket egyszerű összetevőikre, matematikai pontokra bontja, e pontok mozgáspályáinak tekinti őket. Így minden görbét egyenletekkel írhatunk le, ha pontjait koordinátákkal határozzuk meg; a mozgó pont koordinátái az idő függvényei, egy időjellegű segédváltozó algebrai kifejezései lesznek. Ebből adódik a görbék egyenleteinek fogalma, azaz a koordináták közti olyan összefüggéseké, amelyeket a görbe pontjainak koordinátái – és csak ezek – elégítenek ki. A geometria, az algebra és a változó mennyiségek egyesítésével a síkgörbék geometriai tulajdonságait algebrai tulajdonságaik alapján vizsgálhatjuk, a geometriai feladatokat átalakíthatjuk algebrai, illetve végső soron aritmetikai feladatokká.

Az algebra és a geometria összekapcsolásával kibővül mindkét matematikai tudományág alkalmazásának területe. A geometria megszabadul régi kifejezésmódjának nehézkességétől, a képzelőerő korlátaitól, az algebrai forma egyre bonyolultabb görbék megszerkesztésére ad lehetőséget.

Másrészt, az algebra a geometriával történő *egyesítése* folytán válik a matematika *önálló* ágává, miután Descartes formailag tisztán algebrai, tartalmában tisztán geometriai módszere az egyenletek régebben nem tanulmányozott típusainak egész sorát vonja be a vizsgálat körébe. Forradalmi újításainak betetőzéseként Descartes megreformálja az algebra széleskörű alkalmazását akadályozó, bonyolult és kiforratlan jelrendszert, megteremti azt az egyszerű, lényegében ma is használatos szimbolikát, amelynek segítségével az algebra bármely számmal bármely műveletet elvégezhet.

Hogyan függnek össze Descartes módszertani elvei az analitikus geometriával és a kinematika egyeduralmát tükröző mértani természetfelfogással?

Ha a fizikai világ lényege a kiterjedés, és a testek összes tulajdonságai térviszonyok, a természettudományok beolvadnak a geometriába. De a geometria az algebrára vezethető vissza, része csupán a matematika egységes tudományának. Ez öleli fel tehát a természettudomány egészét, hozzá tartozik minden, „amiben a rend vagy a mérték a vizsgálat tárgya, s itt nem fontos, vajon a számokban, a csillagokban, a hangokban vagy bármilyen más tárgyban kell-e keresnünk az ilyen rendet". A matematika egyetemes tudománnyá nő, „megmagyarázza mindazt, amit a rendre és a mértékre vonatkozóan *minden speciális materiától függetlenül* kérdezni lehet", érvényességi köre magába foglalja az igazságok összességét, akármi legyen is a tárgyuk.

Egyetemes matematikán Descartes nem a közönséges matematikát érti, hanem foglalatát bármely tudománynak,

ha megvan benne a „rend" ismérve, azaz ha tételei egymásból következnek, és evidens elvekből vezethetők le. Az egyetemes matematika magva az a gondolat, hogy *az ismeretlen jelenségeket más, ismert jelenségekkel való összehasonlításuk útján ismerhetjük meg, mert nem egyebek, mint ezek összetételei, és mindent megtudhatunk róluk, ha az algebra módszerét követve felfedjük, hogyan aránylanak az ismert elemekhez.*

Fizikai jelenségek esetében, amelyek rendelkeznek a „mérték", a mérhetőség tulajdonságával, az összehasonlítást térbeli nagyságokra kell vonatkoztatnunk, hogy a dolgok arányai pontosan meghatározhatók legyenek, és tisztán kitűnjék az egyenlőség a keresett és az ismert között. A fizikai problémák most már azt jelentik, hogy ismeretlen kiterjedéseket kell megszerkesztenünk ismert kiterjedésekkel történő összehasonlításuk alapján: Descartes ezzel tulajdonképpen a régi görögök geometriai analízisét újítja fel a természettudományok általános módszereként. Az arányok szemléletes kiterjedésbeli ábrázolása kivételével a matematikai módszer szabályai akkor sem vesztik érvényüket, ha vizsgálódásaink nem fizikai dolgokra irányulnak, mert a „rend" ismérvét ezekre is alkalmazhatjuk.

Ha össze akarjuk foglalni Descartes matematikai módszerének közvetlen indítékait, három tényező döntő szerepét kell hangsúlyoznunk. Az első: a tudomány átállítása a spekuláció holtvágányáról a gyakorlat síneire. A francia filozófus érzékeny reagálása a gyakorlati szükségletekre kiviláglik mind abból az általános célkitűzéséből, hogy megalkossa a hiteles ismeretszerzés módszerét, mind abból a konkrét törekvéséből, hogy a módszert kora sürgető tech-

nikai és elméleti feladatainak kulcstudományára, a matematikára építse. A második tényező az anyag kinetikus szemléletére támaszkodó materialista természetfelfogás. A fizikai világot Descartes nem vallhatná teljes egészében matematikailag tárgyalhatónak, ha az anyagot nem azonosítaná a kiterjedéssel, s ha nem volna meggyőződve arról, hogy a természet törvényeinek nincs semmiféle misztikus tartalmuk, szükségszerűségüket nem bontja meg külső beavatkozás. A világ mértani szemlélete alapján kezdi meg Descartes a változó mennyiségek matematikájának kidolgozását, előkészítve a differenciál- és integrálszámítást, azt a matematikai apparátust, amellyel Newton feltárja majd a *dinamika* törvényeit, és véget vet magának a mértani szemléletnek. A harmadik tényező végül Descartes elvont racionalista világnézete, amelyet a matematika tökéletesen kielégít, részint mint a dolgok ésszerű magyarázatának eszköze, részint pedig abból a szempontból, hogy a filozófiai módszer szabályaivá általánosított eljárásaival biztosítani látszik a világ törvényeinek tisztán logikai levezetését.

A matematika Descartes szerint annak köszönheti bizonyosságát, hogy mentes az érzéki tapasztalatok homályától, tartalmát közvetlenül az értelemből meríti, tételei a legelemibb, bizonyítás nélkül belátható sarktételekből következnek szigorú logikai rendben. Gondolkodásunk – ajánlja Descartes –, ha számot tart a hitelességre, keressen a matematikai axiómákhoz hasonló, önmagukban világos gondolatelemeket okoskodásai kezdőpontjául.

Az egyszerű gondolatmenetek igazsága – állítja Descartes – intuíció formájában jelentkezik tudatunkban. Az intuíció az evidencia élményétől kísért „belső tanúság",

minden kétségen felül álló felfogás, amely *csakis az ész világosságából* születik"; általa ismerjük meg az összetett fogalmak elemeit alkotó egyszerű fogalmakat, az axiómákat és a fogalmak közti szükségszerű viszonyokat, egyszóval az „egyetemest", „ami a kérdéses dolog tiszta természetét tartalmazza".

Az intuíció tárgya valamilyen egyetemes és szükségszerű igazság. Ezért hiszi ezt Descartes intuitívnak, tapasztalaton kívülinek. De ha az egyetemes, a szükségszerű nem tárgya a tapasztalatnak, hogyan tudhatunk róla? Más út nincs, mint feltételezni az ilyen tartalmú eszmék velünkszületettségét. Egy háromszög például – mondja Descartes – lerajzolva, érzéki alakban, sohasem tökéletes; geometriai tulajdonságait a rajzban csak azért fedezhetjük fel, mert a háromszög igaz eszméje eleve megvolt bennünk.

A velünkszületett eszmék fogalma tágabb az intuitív igazságokénál. Terjedelmébe Descartes nemcsak az „egyszerű természeteket" foglalja, hanem az összetetteket is, ha tartalmuk „örök, igaz és változhatatlan", azaz egyetemes és szükségszerű. Velünkszületettek a geometria összes fogalmai, sőt Descartes egyik munkája szerint a fájdalom, a színek, a hangok eszméi is. Nem kész, kialakult fogalmakról van itt szó: Locke-nak az az ellenérve, hogy a gyerekeknek és a bolondoknak nincsenek geometriai vagy logikai fogalmaik, aligha talál célba, mert Descartes sohasem állította az ellenkezőjét. Az ő a priori eszméi a lehetőség állapotában vannak jelen az emberi tudatban, amíg a gondolkodás a tapasztalástól támogatva rájuk nem bukkan. A lehetőség állapota nem a megismerésnek valamiféle velünkszületett szubjektív képességét jelenti – amit az empi-

rizmus sem tagad –, hanem azt, hogy a tudat bizonyos lappangó *tartalmakat* rejt, amelyek megegyeznek a tárgyak *objektív* tartalmával.

A szükségszerűséget kifejező eszmék a priori eredete és objektív tartalma valójában egymást kizáró ellentétek. Dualista együttlétük az adott körülmények között elkerülhetetlen: a metafizikus gondolkodás, ha következetesen ragaszkodik az általános objektivitásához és megismerhetőségéhez, kénytelen a fogalmaknak az érzékeléstől független eredetet tulajdonítani. De hagyjuk egyelőre a descartes-i ismeretelméleti dualizmus zavaros következményeit, elemezzük inkább a szándék ésszerűségét. Amikor Descartes a velünkszületett eszmékre hivatkozva elhatárolja a tudatot az érzéki világtól, akkor tulajdonképpen az érzéki világot függetleníti a tudattól. Maga a világ nem lesz ezzel minőségileg különbözővé – mint később Kantnál – a tudatban megjelenő formájától, hanem egyszerűen elhatárolódik mindentől, ami nem magyarázható az anyag immanens törvényeivel. Röviden, azért idegenedik el a gondolkodástól, hogy annak ésszerű tárgyává lehessen: önállósága a racionális megismerés *tárgyi* biztosítéka.

A szükségszerű igazságok megismerésének *szubjektív* biztosítékát a velünkszületett eszmék szolgáltatják. Noha ezeket az értelem önmagában találja, nem szerkesztheti meg őket önkényesen, és nem változtathat rajtuk. A tárgytól való elkülönültségük csak eredetükre vonatkozik, tartalmukra nem; tartalmuk azonos a tárgyéval, s mihelyt a lehetőség homályából a valóság fényébe lépnek, maga a tárgy világosodik meg általuk. A velünkszületett eszmékben *céljukat* illetően nincs egy szemernyi misztikum: fel-

adatuk az, hogy a *racionális* gondolkodás támpontjai legyenek, s a Descartes metafizikus módszeréből származó kényszerű *szubjektivitásuk* az egyetemes és szükségszerű igazságok *objektivitását* kívánja alátámasztani.

A velünkszületett eszmék végső soron istenre utalnak, de mint az ésszerű gondolkodás elemei, ellentétesek a középkor vallásos irracionalizmusával, amely a nyers empirizmus, a közvetlen természetszemlélet motívumaival keveredik. A megismerés érzéki fokának lebecsülése Descartesnál a matematikai gondolkodással összeforrt, annak indokaként jelentkező nézet, ilyen összefüggésben pedig lényegesebb a hiteles tudás igényével való kapcsolata, mint téves volta és kompromisszuma a vallással. Ebből a szemszögből kell elbírálni az intuíció-elméletet is. A descartes-i intuíció nem vallásos ihletésű; racionális jellegénél fogva távol áll akár a diszkurzív értelmet a szív misztikus érzelmi aktusának alárendelő Pascal-féle intuíciótól, akár a modern burzsoá irracionalizmusnak ugyanezzel a szóval jelölt fogalmától.

Persze, Descartes intuíció-elmélete racionális törekvései ellenére is a matematikai gondolkodás logikájának metafizikus és idealista értelmezésén alapul, azon a téves elképzelésen, hogy a mintául választott matematikai axiómák tisztán értelmi természetű intuitív igazságok. A tudomány kimutatta azóta e nézet hamisságát. A párhuzamos egyenesek eukleidészi posztulátumának nincs egyetlen értelmi aktussal átlátható szükségszerűsége; elismerése és tagadása egyaránt ellentmondások nélküli geometriát eredményezhet. A modern matematika bizonyos ágai – a valószínűségszámítás, a többdimenziós geometria, a topológia – köz-

vetlen evidenciával nem bíró axiómarendszerekre épülnek. S ha a valóban evidens matematikai axiómákra szorítkozunk, ezek – mint Engels írja – nálunk minden nyolcéves gyerek szemében világosak, „de bizonyosan nem azok a busmanok és ausztrálnégerek számára". Világos és szükségszerű igazságaink csupán akkor tűnhetnek intuícióknak, ha a tudatot nem történelmi fejlődésében szemléljük. A modern természettudomány ellenben – mondja Engels –, amikor „elismeri a szerzett tulajdonságok átöröklését, kiterjeszti a tapasztalás szubjektumát az egyénről a nemre: immár nem szükségképpen az egyes egyén az, akinek tapasztalnia kellett, egyedi tapasztalatát bizonyos fokig helyettesíthetik egy sor elődje tapasztalatainak eredményei", s a matematikai sarktételek evidenciája csakis a „halmozott átöröklés " eredménye.

A megismerés történelmisége mellett tudatunknak a gyakorlattal való kapcsolatát is helyesen kell felmérnünk ahhoz, hogy megérthessük, hogyan származhatnak a tapasztalatból szükségszerű, evidens ismeretek. A tapasztalás mint puszta érzékelés, mint a jelenségek passzív befogadása, akárhányszor ismétlődjék is, a cselekvés aktív tanúsága nélkül csakugyan semmiről sem tájékoztathat bennünket megbízhatóan az egyesen, az esetlegesen túl. Descartes azonban nem ismerheti fel a gyakorlatban az igazság egyetemes ismérvét, ha tehát a tapasztalaton kívül keresi a szükségszerű ismeretek forrását, akkor nemcsak századának és osztályának korlátairól tesz bizonyságot, hanem arról is, hogy a problémát mélyebben érti meg, mint Bacon.

Az intuíciók tárgyát Descartes „tisztán értelmiekre",

„tisztán anyagiakra" és a kettő keverékeire osztja. Az elsők közé az elvont fogalmakat sorolja, amelyeket semmilyen testi képzet nem tud elképzeltetni, és csakis „valamilyen velünkszületett világosság révén", *az elme intuícióival* ismerhetők meg. Ám a *materialista* Descartes, a kísérletező természettudós, tisztában van azzal, hogy a fizikai jelenségek vizsgálatát nem sajátíthatja ki az értelem, és megismerésük magyarázata végett *érzéki intuíciókat* is feltételez. A dualizmusnak ezek a jellegzetes torzszülöttei anyagukat az érzékektől kapják, bizonyosságuk viszont közvetlen és velünkszületett, azaz pontosan az érzékelés kizárásának köszönhető.

Az egyszerű, intuitív fogalmakhoz az *analízis* eljárása vezeti el a gondolkodást. Az analízissel megszabadítjuk a problémát minden fölösleges fogalomtól, lebontjuk a legegyszerűbb kérdésformára, amelynek megoldását általánosítva, felfedhetjük valamennyi hasonló típusú kérdés megoldásának törvényét. Ha például egy sokszög belső szögeinek összegét akarjuk megtudni, a sokszöget háromszögekre osztjuk, leegyszerűsítve a *különös* kérdést a háromszög belső szögeinek összegére vonatkozó *általános* kérdésre. Amikor Descartes – aki az „egyszerű" és az „általános" szavakat majdnem szinonímákként kezeli – azt írja Clerselier-nek, hogy a különös fogalmaktól kell eljutnunk az általánosakhoz, nem az indukció empirikus folyamatáról szól, hanem az értelmi analízisről, a gondolkodás tárgyának szétbontásáról.

A bontás eszköze a felsorolás, „gondos átkutatása annak, ami a felvetett kérdéshez tartozik". Ezt nevezi Descartes – a hagyományos logikai szóhasználattól eltérően –

indukciónak. A hagyományos indukció egy osztály *egyes* tagjairól következtet az osztály egészére, a descartes-i azokat a *legáltalánosabb* igazságokat gyűjti össze, amelyeknek birtokában *deduktív* következtetéssel fedhetjük fel az ismeretlent. A Descartes-féle indukció áttekinti, mi ismeretes, vagy könnyen megismerhető a tárgyban, és mi nem, felsorakoztatja a megoldás feltételeit, megállapítja, milyen problémákra kell válaszolni az adott kérdés megfejtéséhez. Az *analizisben* tehát az a feladata, hogy lehetővé tegye a célszerű kérdésfeltevést, az ismert és az ismeretlen elemek osztályozását; a szintézisben, amint látni fogjuk, más szerepet játszik.

Ha a problémát visszavezettük a legegyszerűbb kérdésformára, evidens fogalmakkal találkozunk, rábukkanunk az ismeretlenben arra, amit már ismerünk. A következőkben nincs más hátra, mint az algebrai egyenletek felállításának módjára összehasonlítani a keresettet az ismerttel, majd egyenlőségüket átalakítani azonossággá. Ez a folyamat a *szintézis,* amellyel a bonyolult és homályos tételek lebontása után „a legegyszerűbbek intuíciójától ugyanazokon a lépcsőfokokon át valamennyi többinek a megismeréséhez próbálunk felemelkedni".

Formailag a szintézis csak irányában különbözik az analízistől: nem az összetettől halad az egyszerűhöz, az ismeretlentől az ismerthez, hanem megfordítva. Tartalmában viszont a két folyamat minőségileg más. A szintézisben biztos, hiteles igazság a kiindulópontunk, s ha sikerül helyes logikával újra felépítenünk az analízis menetében részeire bontott összetételt, eredeti fogalmunkat már értelmileg feldolgozva kapjuk vissza.

A szintézist végrehajtó logikai eljárás, a *dedukció* egyetlen útja az összetett dolgok megismerésének, ha a tapasztalást elvetjük mint megbízhatatlant. A dedukciónak az a feladata, hogy evidens és szükségszerű kapcsolattal egyesítse egy gondolatsor két szélső tagját, a gondolkodás sehol meg nem szakított mozgásával vezesse le hiteles ismereteinkből mindazt, ami belőlük logikai szükségességgel következik. Igazságát részint kezdőpontjának világossága biztosítja, részint az, hogy minden egyes mozzanatát intuícióval látjuk be. Mivel kételyre és tévedésre csupán az összetett fogalmak adnak okot, az egyszerűek nem, a tévedések elkerüléséhez elegendő, ha gondolkodásunk az egyszerű fogalmaktól halad előre, és folyamatossága révén az intuíciók láncolatává alakul.

A dedukció azért képes az igazság megragadására, mert „valamennyi igazság egymásból következik, és kölcsönös kötelék tartja őket össze". Egységük alapja a dolgok objektív rendje és összefüggése, amely módot ad a megszakítatlan gondolatmozgásra, a tárgyak elrendezésére abban a sorrendben, ahogyan „egyik a másikból megismerhető". A világ anyagi egységének mechanikus-metafizikus megformulázására támaszkodva Descartes úgy képzeli, hogy „soha nem érthetünk meg egyebet, mint az egyszerű természeteket és bizonyos keveredésüket". A tudás tehát az összetétel mikéntjének felismerése, s az egyszerű fogalmak kombinálásával megszerkeszthetjük többi fogalmainkat is.

A dedukció abban különbözik az intuíciótól, hogy *mozgása* az értelemnek, és nem egyszeri aktusa, nincs szüksége továbbá az evidencia közvetlen jelenlétére, „inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát".

Mindkét specifikuma nélkülözhetetlenné teszi a szintézis folyamatában a felsorolást vagy indukciót. A felsorolás segítségével ellenőrizzük az intuíciók láncának teljességét, mert a deduktív mozgás folyamatossága egyetlen láncszem hiánya esetén is megszakad. Másrészt, mivel a dedukciónak nincs „jelen evidenciája", s egy hosszabb gondolatsor szélső tagjainak viszonya csak akkor érthető, ha valamennyi közbülsőre emlékezünk, ismételt felsorolással kell átfognunk a gondolatlánc szemeit, hogy emlékezetünket megerősítve, „a képzelet bizonyos folytonos mozgással egyszerre lássa az egyeseket, és menjen át másokra", „mígnem oly gyorsan megyek át az elsőről az utolsóra, hogy szinte semmit sem hagyva el abból, ami az emlékezetben van, az egész dolgot látszólag egyetlen intuícióval fogom fel".

Az emlékezet szerepének a dedukció folyamatában történő tárgyalásával kapcsolatban rá kell mutatnunk a descartes-i logika egyik legmegkapóbb sajátosságára. A helyes gondolkodás irányelveit Descartes kiegészíti a megismerés pszichológiájával és fiziológiájával, egységesítő szelleme a tudatműködés különböző oldalait összefüggésükben, egy egészként igyekszik felfogni, s a skolasztika száraz, vértelen logikai szabályai helyett az emberi gondolkodás eleven folyamatát rajzolja meg, küzdelmét a tárggyal és önmaga természeti korlátaival.

A tudat különböző képességeinek együttes használatában az ismeretelmélet szempontjából a legfontosabb kérdés *az érzékelés és a fogalmi gondolkodás viszonya.* Descartes többször erőteljesen kiemeli, hogy a dedukció egymagában nem tárhatja fel a természetet, s ha az egyetemes ma-

tematikát a fizikai világra alkalmazzuk, nem mellőzhetjük az érzéki tapasztalatokat. Az alapelvekből ugyanis általánosságuk folytán elméletileg többféle hatás vezethető le, mint amennyi megvalósul, a valódi hatásokról tehát csak tapasztalással szerezhetünk tudomást. Az alapelvek általánossága következtében emellett ugyanazok a hatások különböző módokon magyarázhatók, s így újra a tapasztalatnak, a kísérletnek kell felvilágosítania bennünket arról, hogy melyik a helytálló magyarázat. Az értelem alapelvei önmagukban világosak ugyan, és igazságuk független a tapasztalattól, de a kutatás *konkrét* irányát, a megoldandó *konkrét* feladatokat nem jelölhetik ki, tapasztalati tények hiányában nincs mire alkalmazni őket.

Descartes, ha sokkal lazábban köti is össze a matematikai módszert a kísérletivel, mint például Galilei, nem könyvelhető el ilyenformán tisztán apriorisztikus, deduktív gondolkodónak. Dualizmusa azonban megakadályozza, hogy a tapasztalatot, a kísérletet szervesen beépítse módszerébe, s a tudati képességek egységes tárgyalásának szándéka megtörik az egyes és az általános, az érzékelés és a gondolkodás viszonyának tisztázatlanságán. A tudat képességeinek együttes használata pusztán a kérdések *feláll ítására,* a szintézis *irányának* meghatározására vonatkozik; az érzéki tapasztalat szerepe ezzel kimerül, magában a kérdés megoldásában, az ismerttől az ismeretlen felé tartó tudatmozgásban már *nem szabad* helyet kapnia.

A tapasztalat kizárása a szintézis folyamatából a racionalizmus belső logikájának következménye. A szintézis eszköze, a dedukció, az „egyszerű természetekből" *szükségszerű* összekapcsolásukkal szerkeszti meg az összetetteket,

az érzékelés ellenben az egyesre irányul, és tévedés volna azt hinnünk, „hogy egy részleges vagy esetleges dologból valami általánost vagy szükségszerűt lehet következtetni". Descartes nem ismeri el a tapasztalatot fogalmaink egyetemes forrásának: „szeretném – írja Regiusnak válaszolva –, ha szerzőnk megtanítana rá, milyennek kell lennie annak a testi mozgásnak, amely lelkünkben valamilyen általános fogalmat alkothatna ... hiszen mindezek a mozgások egyediek, az általános fogalmak pedig egyetemesek, nincs bennük semmi rokonvonás a mozgásokkal és *semmiféle viszony nincs közöttük.*" A tapasztalat és a dedukció nélkülözi a belső kapcsolatot, s Descartes hiába igyekszik kibővíteni a tisztán racionalista módszert empirikus elemekkel, próbálkozása következetlenségeket szül. A *Szabályok az értelem vezetésére* 2. pontjában azt olvassuk, hogy a dedukciót sohasem hajthatjuk végre rosszul; a 12. szabály már az ellenkezőjét állítja, sok hibát tart lehetségesnek a dedukcióban is, ha következtetéseinket az érzéki tapasztalatra alapozzuk. A kiáltó ellentmondás – amelyhez hasonlóval az *Értekezés*-ben is találkozunk – aligha tulajdonítható véletlen elírásnak. Amikor Descartes az idealista racionalizmus képviselőjeként semmi gondot nem fordít az érzéki tapasztalatra, a dedukciót feltétlenül hibamentesnek mondja; később, miután mint materialista természettudós kiemelte, hogy a fizikai jelenségeket illetően nincs dedukció tapasztalat nélkül, a kettő viszonyával is foglalkoznia kell, s mert képtelen összeegyeztetni őket, a tapasztalatot hibaforrásként különíti el a dedukciótól.

A szükségszerű ismeretek megszerzésére vonatkozó hibás elképzelések határozzák meg Descartes-nak a hipotézisről szóló nézeteit is.

Az objektív törvényeket a tudomány mint szükségszerű igazságokat tükrözi, ezt a tudati formát azonban megelőzi az ismereteink hitelességét igazoló elégséges logikai alap mennyiségi felhalmozódása. A természettudomány meddő volna a tényeknek előzetes feltevések útján megkísérelt magyarázata nélkül; a felfedezések a tapasztalatokból leszűrt hipotézisekkel, a valóságos összefüggések megsejtésével kezdődnek. Kopernikusz és Galilei munkássága nyomán Descartes az elsők között fogalmazza meg a feltevések szerepét a tudományos gondolkodásban: a hipotézis – írja – „még ha hamis volna is, megéri a ráfordított fáradságot, ha eredményei megegyeznek a tapasztalattal. Mert ugyanolyan hasznot fog hozni az élet számára, mint maga az igazság". A *Szabályok* 12. pontjában megjegyzi, hogy a hipotézisként felfogott analógikus következtetés „nem csal meg bennünket, ha csak valószínűnek ítéljük ... sőt, még tudósabbá is tesz". Ezek az elszórt megjegyzések azonban – bár szerzőjük értékes hipotézisekkel gazdagította a természettudományt – nemcsak nem egyesülnek a hipotézis kidolgozott elméletévé, hanem ellentétesek Descartes más megjegyzéseivel és logikájának egész szellemével. A 2. szabály értelmében el kell vetnünk a pusztán valószínű ismereteket, és csak a tökéletesen igazoltakban szabad bíznunk; a 12. szabály leszögezi, hogy a biztos megismerésnek nincs más útja, mint az evidens intuíció és a szükségszerű dedukció, s a hipotézist kirekeszti a tudományos igazságok feltárásának folyamatából. Az ellentmondás oka világos: Descartes saját természettudományos gyakorlatában nem mellőzheti a hipotézist, mint racionalista gondolkodó viszont azt tartja, hogy a megismerés sohasem érkezhetne el szük-

ségszerű tartalmakhoz, ha nem eleve ezekből, mint kezdettől fogva adott, *feltétlen* – és nem csupán feltételezett, valószínű – igazságokból indulna ki. A metafizikus gondolkodás, akár racionalista, akár empirista, a megismerést késznek, változatlannak hiszi, nem látja benne a fejlődést a viszonylagos igazságoktól az abszolút igazság felé, az utóbbit azonnal, egy csapásra megragadhatónak véli, és egymást kizáró ellentétekként állítja szembe a szükségszerűt a valószínűvel.

Descartes számára mindamellett korántsem közömbös, hogy milyen szükségszerűségről van szó. A skolasztikus szillogizmusok ellen Baconnel együtt nem azért tiltakozik, mintha kételkednék formai helyességükben, hanem mert tartalmi hitelességüknek nincs semmiféle biztosítéka, logikai szükségszerűségük merőben formális, gyakorlatilag terméketlen. A skolasztikus szillogizmus nem foglalhat zárótételébe más ismeretet, mint amit premisszáiba eleve beleértett, s Descartes helyes megjegyzése szerint arra jó csupán, hogy kifejtsük vele mások előtt, amit már amúgy is tudtunk, vagy megfontolás nélkül beszéljünk számunkra ismeretlen dolgokról.

Miután az induktív következtetések csak akkor veszik fel a szillogisztikus formát, ha egy axióma-jellegű általános tételből kiindulva, dialektikusan egyesítik az induktív és deduktív gondolatmozgást, a metafizikus gondolkodás nem ismerheti fel a szillogizmusban *minden* logikailag szükségszerű közvetett következtetés alapformáját. A szillogizmus fogalmát Bacon és Descartes az arisztotelészi értelemben használják, a hagyományos *deduktív* következtetést értik rajta. De ha a szillogizmus a deduktív következtetés-

sel azonosul, hogyan lehet ellentétes Descartes deduktív módszerével? Különbözik-e a descartes-i dedukció a hagyományostól?

A dedukció a gondolkodás meghatározott iránya, a szó klasszikus jelentésében az általánostól az egyes felé, Descartes matematikai típusú módszerében az egyszerű fogalmaktól és összefüggésektől az összetettek felé. A kétféle értelmezés között nincs különbség abban a vonatkozásban, hogy az általános logikailag mindig egyszerűbb konkrét megjelenési formáinál, mert ismertetőjegyeinek száma kevesebb. A *matematika* egyszerű és összetett fogalmainak viszonyát azonban, az általános és az egyes viszonyával ellentétben, nem jellemzi a logikai alárendeltség. Ha például a kört, mint összetett fogalmat, meg akarjuk határozni, a „pont", a „sík", a „szakasz", a „mértani hely" egyszerű fogalmaihoz folyamodunk, amelyek a kör fogalmának logikailag mellérendeltjei. A tételek között szintén mellérendeltség van: az egyszerűbbekben tükröződő összefüggések alapján újabb tételek szerkeszthetők, anélkül hogy beletartoznának előzményeik terjedelmébe. Kapcsolatukat a tégla és a ház viszonyához hasonlíthatjuk: a tégla *önállóan is létező része*, közös eleme minden téglából készült háznak, de egyéb tárgyaknak is, és *ennyiben* általánosabb a háznál, noha *fogalma* nem általánosabb a házénál. A matematika elvonatkoztat az érzéki egyestől, következtetései az általánostól az általános felé haladnak, irányukon az sem változtat, hogy bizonyos legáltalánosabb tételekre támaszkodva nyernek logikailag szükségszerű, szillogisztikus formát. A matematikai dedukció nem az egyes és az általános közti logikai alárendeltségen alapul, hanem azon,

hogy az egyszerű elemekből az összetettek bármelyike megszerkeszthető; ez a sajátos szintetikus jelleg különbözteti meg a matematika módszerét az általánosból az egyest *kielemző*, hagyományos dedukciótól, amelyhez úgy viszonylik, mint egy táguló spirál egy szűkülőhöz.

Ha a dedukciót a természettudományokban alkalmazzuk, a tapasztalás adataitól nem tekinthetünk el. Ezekre vonatkoztatjuk az általános elveket, *kielemezve* az érzéki egyesre érvényes következményeiket. Így jár el Descartes, amikor az anyag és a kiterjedés azonosításából levezeti a bolygók mozgását vagy a fényjelenségek közegeként feltételezett finom anyag fogalmát. Dedukciója itt már az általánostól a különös felé halad, és a hagyományos analitikus jelleget ölti. Világos, hogy a dedukciónak ez a formája nem mondható tisztán matematikainak, de nem is jelent visszatérést a skolasztikus szillogisztikához, mert a hatásoknak az okokból történő analitikus levezetésében az érzéki tapasztalás konkrét tényeivel egészíti ki az elvont spekulációt. Descartes tehát jogosan lép fel saját deduktív módszerével a skolasztikus dedukció ellenfeleként.

A *Szabályok*-ban nagy részletességgel kifejtett módszertani elveket a francia filozófus az *Értekezés* lapjain az evidencia, az analízis, a szintézis és a felsorolás négy tömör szabályába sűrítette. E szabályok önmagukat cáfolva nyilvánvalóan induktív módon keletkeztek, a matematika és a mesterségek *tapasztalatilag* vizsgált eljárásainak általánosításából.

A *Szabályok* nagyszámú fejezeteinek összevonása többek közt azzal magyarázható, hogy *Értekezés*-ében Descartes általános világképet rajzolt, s a módszer gyakorlati

igazolásaiként hozzácsatolta a geometriáról, a meteorológiáról és az optikáról szóló tanulmányait. Miután a tisztán matematikai módszer használata az optikában nagy nehézségekbe ütközik, a meteorológiában és a természettudományok egyéb ágaiban pedig lehetetlen, olyan tág szabályokat kellett megfogalmaznia, amelyek nem rekesztik ki sem ezeket a tudományokat, sem az *Értekezés*-ben körvonalazott filozófiai rendszert. Az ily módon megszerkesztett szabályok azonban túlságosan általánosak, s Leibniz szerint úgy hatnak, mintha egy vegyésznek azt tanácsolnák, hogy vegyítse össze, amit kell, tegyen, amint kell, és megkapja, amit akar.

Igazat adhatunk-e Leibniz kritikájának? Igen – ha a négy szabályt önmagában tekintjük. Nem – ha figyelembe véve összefüggésüket az egyetemes matematika gondolatával, lényegüket abban az útmutatásban látjuk, hogy a problémák minden tudományban matematikai mintára oldandók meg, evidens axiómákból kiinduló okoskodással. De ha ez az értelmük, a matematika tárgyának és módszerének sajátos jegyei következtében tagadnunk kell a nekik tulajdonított egyetemességet.

A matematika a tiszta alakjukban vett, tartalmuktól elvonatkoztatott mennyiségi viszonyok és térformák tudománya. Törvényeiben a dolgok mennyiségi oldala maguktól a dolgoktól függetlenül tükröződik, tárgyát nemcsak a *valóságosan létező* mennyiségi viszonyok alkotják, hanem az összes *lehetségesek* is. A matematikai ítéletek semmit sem állítanak a bennük szereplő dolgok realitásáról: ha azt mondjuk, hogy A egyenlő B-vel, teljesen érdektelen, hogy létezik-e A és B, s ha igen, micsodák.

Közömbössége a konkrét dolgok létével, tartalmával és minőségével szemben megkülönbözteti a matematikát a természettudományoktól, és meghatározza módszerének absztrakt gondolati jellegét. A matematika, mivel érzéki jelenségekkel közvetlenül nem foglalkozik, tételeihez csak a tapasztalatokat mellőző, pusztán logikai megfontolással juthat el, saját elvont fogalmaiból és ezek kapcsolataiból következtetve más kapcsolatokra, amelyeknek bizonyítása végett elegendő kimutatnia megegyezésüket az alapfogalmakkal és alaprelációkkal.

A természettudományok nem követhetik ebben a matematikát, számukra a dolgok léte nem közömbös. A descartes-i egyetemes matematikának az az elve, hogy a tételeket evidens axiómákból kell levezetni, a fizikában csak úgy jöhet számításba, ha az axiómák szerepét az érzéki megfigyelésekre támaszkodó hipotézisek játsszák, s maga a levezetés sem történhet tisztán logikai úton, mert az összekapcsolandó mozzanatokat szintén a tapasztalat adja. A természettudományos megismerés folyamata tárgyából adódóan az egyes jelenségek empirikus tükrözésével kezdődik, és induktív gondolatmozgással jut el interpretációjukhoz, amely megint csak a tapasztalat igazolására szorul, hiszen az okoskodás kiindulópontjával való megegyezése még semmit sem bizonyít, amíg a kiindulópont csak feltevés marad. A deduktív módszer merev alkalmazása Descartes-ot mesterkélt elképzelésekhez vezette, s nem volt következetesen keresztülvihető sem a természettudományokban, sem a filozófiában. Maga Descartes két irányban tért el tudományos gyakorlatában saját szigorúan deduktív módszertani elveitől: a természettudományokban a tapasztalati

módszernek tett engedményeket, a filozófiában pedig a skolasztikus szillogisztikának, olyan mértékben, ahogyan beszivárgott rendszerébe a vallásos tartalom.

V.

Descartes a „cogito ergo sum" evidens axiómájából akarja filozófiai rendszerét tiszta dedukciókkal felépíteni. Ha mindenben kételkedem is, ha nincs is bizonyítékom arra nézve, hogy nem álmodom-e az érzéki világot, a matematikai igazságokat és istent magát, akkor sem kételkedhetem abban, hogy kételkedem, azaz gondolkodom, létezem.

A vak tekintélytiszteletet romboló módszeres kétely hiperbolikus – végletekig vitt, magában a megismerőképességben sem bízó – kétellyé fejlődik, ami egyrészt a gyakorlat ismeretelméleti szerepének homályára, másrészt a gondolkodás bátor, erőteljes logikájára vall. Descartes, amikor a tagadást egyetemessé szélesíti, mintegy negatív formában tételezi azt az igazságot, hogy a gyakorlattól elszakítva *összes* ismereteink kétségesek. A szkepszis sodrából kiemelkedő egyetlen hiteles ismeret, a „cogito", ugyanezt az igazságot ismeri el pozitív formában, noha kimondatlanul. Bizonyosságát egy emberi *tevékenység* szavatolja, a gondolkodás *gyakorlata*, amely tartalmilag lehet téves, de puszta létével igazolja szubjektuma létét. A gondolkodás gyakorlata persze nem érzéki gyakorlat, tartalmi bizonyosság helyett tehát – az anyagban tárgyiasuló cselekvéssel ellentétben, és attól erőszakosan elválasztva – nem nyújthat egyebet, mint saját létének formai bizonyosságát,

tudatát egy olyan énnek, amelyet a hiperbolikus kétely elmetszett természeti és társadalmi összefüggéseitől, és absztrakcióvá varázsolt.

A hiperbolikus kétely szemben áll a módszeressel, jóllehet az adott körülmények között annak szükségszerű folytatása. A módszeres kétely a természet hiteles megismerésének programja; a hiperbolikus kétely elmossa magát a természetet. A módszeres kétely: törekvés a gondolkodás *tartalmi* igazságára. A hiperbolikus kétely cseppfolyóssá old minden tartalmi igazságot, és a gondolkodás *formális* létét állítja elénk egyetlen igazságként. A módszeres kétely tudásunk *kiterjesztésére* irányul, a hiperbolikus kétely *korlátozza,* az elvont énre zsugorítja a tudás forrását. A módszeres kétely érintetlenül őrzi meg a matematikát, mint az igazsághoz vezető logikai szabályok általánosítási alapját, a hiperbolikus kétely bizalmatlanságot szít a matematikával szemben; s hogy a körforgás teljes legyen, a kételkedés tárgyává tett matematikából általánosítja Descartes azt az egyedül biztosnak mondott módszert, amely a matematika igazságát is rehabilitálja, szemléletesen példázva, hogyan forog önmaga körül az érzéki gyakorlattól mesterségesen különválasztott, elvont értelem.

A módszeres kétely a gondolkodás helyes logikáját kívánja előkészíteni, ehhez azonban tisztázni kellene a tudat dialektikus kapcsolatát az ember érzéki-gyakorlati tevékenységével. A módszeres és a hiperbolikus kétely ellentétében pontosan a programnak és megvalósítása lehetőségeinek ellentéte jelenik meg, a megismerés érzéki és logikai foka, illetve a tudat és a gyakorlat közötti ellentét. A hiperbolikus kétely, mint az érzéki-gyakorlati tevékenységtől

szántszándékkal elszakadó, de nem agnoszticizmusba torkolló gondolkodás első mozzanata, egyetlen kiútként visszamutat alanyára, következménynek tüntetve fel tulajdon előfeltételét, a gondolkodó én elszigeteltségét tárgyától.

Jegyezzük itt meg mellékesen, hogy Descartes – noha az *Elmélkedések* 3. részében ideiglenesen isten létét is kétesnek találja – több óvatos megjegyzéssel kivonja a teológiát a kétely hatóköréből. A valóságban kételkedik, a szentháromságban – állítólag – nem. Ez kétségkívül taktikai fogás. De ne túlozzuk el Descartes óvatoskodását, egy külsőleges és egy „álarc mögötti" értelmet tulajdonítva filozófiájának. A tételes vallás összeférhetetlen a racionalizmussal, a személytelen istennel kapcsolatos teológiai előítéletek elválaszthatatlanok tőle; az elsőt elfogadni egyszerű taktikázás, a második a rendszer belső szükséglete.

A „cogito" történelmi értéke abban áll, hogy határozottan végrehajtja a filozófia fordulatát az égtől a föld felé. A kereszténység istene helyett Descartes önmagával kezdi rendszerét, az énben leli meg azt a szilárd arkhimédészi pontot, ahonnan az elavult gondolkodást kifordíthatja sarkaiból. Akármennyire hasonló ez a testetlen, kiterjedés nélküli, elvont én a geometriai ponthoz, mégiscsak emberi én, szellemi mivoltában is közelebb áll a természethez a vallás természetfeletti szelleménél; geometriai pont ugyan, de a személyiség értékének és önbizalmának sugárzásával elhomályosítja istent, a teológiát, a megcsontosodott egyházi tekintélyeket. Descartes – mondja Feuerbach – amikor az öntudatot teszi meg első igazságnak, „teljességgel dogmaellenes, következésképpen katolicizmusellenes"; filozófiája „kiszabadította a szellemet a hit szolgaságából . . .

Csak Descartes filozófiájával nappalodik". A „cogito" tetőzi be a reneszánsz eszmei forradalmát, és kezdi meg az újkorét, lencséjébe gyűjtve egy több évszázados fejlődés fényeit. Alexandriai Kelemen még bűnnek tartotta a tükörbe nézést; Orcagna a XIV. században már *önarcképet* fest, Petrarca *önéletrajzot* ír, Montaigne, „se égen, se földön jobb anyagot nem lelve", *önmagát* kutatja, Szókratész példájára, aki „az emberi bölcsességet az égből, ahol oly régóta hiába vesztegelt, visszahozta újra a földre, és az emberek gondjaira bízta". A „cogito" individualizmusa félreérthetetlenül polgári gondolat, az emberközpontúság eszméjének új, a középkorit tagadó változata. A középkori antropocentrizmus az istentől való függés eszméjével kötötte egybe az ember kiemelt helyét a természetben; Descartes ellenben az embert mint autonóm öntudatot helyezi a világ középpontjába, filozófiailag indokolva az „emberi méltóságot", amely közös témája az *irracionalizmusba* hajló Pascalnak, a *racionalizmus* eszményeit művészi síkon megjelenítő francia klasszicista drámának, vagy Louis le Nain *realista* festészetének.

A „cogito" azonban történelmileg haladó szerepe ellenére is az idealizmus zsákutcáját járja. Forradalmi tartalmát az előfeltevések elutasításának köszönheti, de ezek az érzéki világot is magukba foglalják, s a kétely túlságba vitt radikalizmusa önmagát semmisíti meg, mert arra az idealista *előfeltevésre* támaszkodik, hogy a gondolkodásnak az anyagtól különálló léte van. A „cogito" mint egy összefüggő gondolatrendszer első igazsága, testi alanyát feláldozta a hiperbolikus kételynek, és azt a látszatot kelti, mintha a gondolkodás lényegében különböznék a testtől, „még ak-

kor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék". Descartes természetesen elképzelheti magát testnélkülinek, ám ebből csak akkor következtethetne a gondolkodás függetlenségére a testtől, ha bebizonyítaná azt, amivel bizonyít: az elképzelés azonosságát a valósággal. Kételkedése során elveti a valóságot, mint a képzelet játékát, hogy a képzelet játékát tüntesse fel valóságnak. Montaigne konkrét empirikus énjével szemben az övé nem igazi ember, hanem „az" én általában és személytelenül, a gondolkodás hármas elvonatkoztatása társadalmi meghatározóitól, a testtől és saját személyes gondolkodásunktól, s ha szárnyat bont is benne a tagadás angyala, túlságosan angyali ahhoz, hogy támadása a mennyek birodalma ellen végleges sikert arathasson.

Vegyük szemügyre a „cogito" tételét a logika nézőpontjából. Ahhoz, hogy a létezés fogalmát logikai szükségszerűséggel kapcsolhassuk össze a gondolkodásával, tételünket egy általános ítéletből kellene szillogisztikus következtetéssel levezetnünk. A „gondolkodom, tehát vagyok" ítéletkapcsolást Descartes, bírálói ellenvetését visszautasítva, mégsem ismeri el következtetésnek. Ha megtenné, kénytelen volna egyszerű-rövidített szillogizmusnak tekinteni, ebben az esetben pedig a hiányzó felső tétel – „minden gondolkodó létezik" – áthágná a szubjektum körét, ellentmondana a hiperbolikus kételynek és a gondolkodó én abszolút autonómiájának. A tapasztalati világtól függetlenített gondolkodás nem kezdődhet mással, mint közvetlen, intuitív, velünkszületett igazsággal, ahogyan azt a módszer szabályai előírják.

De valóban közvetlen igazság-e a descartes-i rendszer sarktétele?

A gondolkodás fogalma a tudati tevékenység észleléséből és általánosításából nyert absztrakció: előbb gondolkodnunk kell, aztán lehet csak fogalmunk a gondolkodásról. A tudat nem önmagát tükrözi elsőnek, hanem a tárgyakat, s a tárgyak közvetítésével szerez tudomást önmagáról. Ami létünk fogalmát illeti, ezt az ember a külvilággal való sokrétű kölcsönhatásából általánosította; ha nem volna fogalmunk a tárgyakról, nem volna saját létünkről sem. Énünk tudata – létünké és gondolkodásunké – feltételezi a külvilágnak érzéki-gyakorlati tevékenységünktől közvetített tükröződését, s csak ettől elvonatkoztatva tulajdoníthatunk a lét és a gondolkodás fogalmának szeplőtlen fogantatást az objektivitástól érintetlen, abszolút kezdetnek tűnő öntudat méhében.

Descartes bírálói a teológia és a materializmus oldaláról – ahogy ma mondanánk, „jobbról" és „balról" – egyaránt támadták a „cogitó"-t mint abszolút kezdetet. A teológus Catérus így érvelt: „Gondolkodom, tehát vagyok; nos, ez a gondolat és ez a szellem vagy önmagában létező, vagy mástól nyer létezést. Ha mástól, akkor végeredményben kinek köszönheti, hogy van? Ha pedig magától, akkor ő az Isten." Egyetértünk: az öntudat, amely elvitatta istentől az első igazság funkcióját, gyökértelenségében csakugyan kénytelen lesz istenbe kapaszkodni. Más bírálók azért helytelenítik az öntudat abszolút autonómiáját, mert elválasztja a gondolkodást a testi szervektől. Ennek az ellenvetésnek nem okvetlenül a materializmus az indítéka: a jansenisták részéről a test túlságos önállóságának kifogásolása áll mögötte. Hobbes és Gassendi már materialista szempontból hangsúlyozzák a tudat szükségszerű kapcsolatát a

testtel. Hobbes kiemeli, hogy a gondolkodást meg kell különböztetni alanyától; az én értelmes voltából még formailag sem következik azonossága az értelemmel. A gondolkodás a test, az anyag mozgása, minden tartalma érzéki eredetű, az anyagi világ érzeteiből és benyomásaiból fakad. Gassendi ugyanígy vélekedik. Test nélkül az ember nem létezhet, és nem gondolkodhat, ahogyan letargikus álomban vagy az anyaméhben sem gondolkodik. Létem tudata nem a *gondolkodás* tevékenységén alapul, hanem az *én* tevékenységemen, aki test vagyok. „Ön azt mondja, hogy ön nem valami kiterjedéssel rendelkező dolog, de ezzel csak azt mondja, hogy ön nincs, nem pedig azt, hogy ön van." Két évszázaddal később Feuerbach pontosan körvonalazza a „cogito" idealizmusának egyik lényeges okát. Descartes azért korlátozza a képzeletre és az érzelemre a gondolkodó lény kapcsolatát a testtel, mert nincs tudatában annak, hogy a gondolkodás fiziológiai alapja az agy működése; ebben a tudatlanságban rejlik minden idealizmus közös gyökere Platóntól Hegelig.

Feuerbach találó jellemzése némi kiegészítésre szorul. A descartes-i én éppúgy eloldódik társadalmi talajától, mint a természettől, olyan termelési viszonyokat tükrözve, amelyek az egyént nemcsak felszabadítják, hanem el is szigetelik, közelebb hozzák természetes világához, de ez a világ széttöredezett, összefüggéseit homály fedi. A polgári személyiség filozófiai vetülete mindig az emberi kapcsolatok megbomlását tükrözi, az egyént kívül helyezi a társadalmon, s az idealizmus hamis színeitől akkor sem mentesülhet, ha létünk természeti feltételeiről materialista képet ad.

Descartes-nál nincs szó az én és a természet viszonyá-

nak materialista ábrázolásáról. A „cogito" alanya az anyagi lét egészétől szakad el, jellegzetes termékeként az abszolút monarchia francia polgárságának, amely az igazságot a bizonytalan külvilág helyett az értelemben keresi, és a valóság formálására alkalmas gyakorlati eszközök híján az *eszmék* rendjét teszi függővé az „éntől", a polgári lét *absztrakciójától*. Miután a nemesi szemlélet szintén elvont eszmévé anyagtalanítja az egyént, a szubjektum egyidejű kiemelése társadalmi és természeti összefüggéseiből egyformán összhangban van a polgári és a nemesi gondolatvilággal, noha az absztrakciónak ez a módja a nemesi gondolkodástól elidegeníthetetlen, a polgárság részéről – fejlődésének felívelő szakaszán – csak időleges.

A gondolkodó szubsztancia fogalma belső ellentmondáegyformán összhangban van a polgári és a nemesi gondodolkodásomként bukkan fel, mint *egyéni* tudat, amelynek léte az egyedüli bizonyosság; lehetséges tehát, hogy minden más csakis benne létezik. Ez az önmagába zárt én külső segítség nélkül reménytelenül megragadna a szolipszizmusban. Descartes azonban semmi szín alatt nem hajlandó elismerni a „cogito" alanyának személyes, egyéni mivoltát, s hirtelen fordulattal *egyetemes* tudattá duzzasztja, gondolkodássá *általában*, az idealizmus objektív változatával cserélve fel kezdeti szubjektív idealizmusát.

Mi a magyarázata ennek a logikailag indokolatlan metamorfózisnak?

Descartes világnézetéből szükségszerűen következik mind az egyéni, mind az egyetemes tudat tételezése, mind pedig viszonyuk tisztázatlansága. Spinozánál az egyéni tudat beleolvad az egyetemesbe, annak módosulásaként; a

jezsuiták kegyeit hajhászó, katolikus Descartes nem térhet erre az útra, mert a panteizmus veszélyes vidékeire tévedne, és fel kellene adnia az akaratszabadságot, amely nemcsak vallásának hittétele, hanem ismeretelméletének is. Leibniz az egyetemes tudatot küszöböli ki, és individuális szellemi szubsztanciák apró mozaikszemeiből állítja össze világképét. Ám az abszolút monarchia képviseletében az effajta pluralizmusnak nincs helye, az egész individuális részei nem ölthetik az önálló szubsztancia alakját. Descartes ebben a helyzetben sem a szellemivé nyilvánított személyiséget nem ruházhatja fel tartósan a szubsztancia rangjával, nem válthatja fel vele istent, sem az egyéni tudatról nem mondhat le, részint feudális-vallási kötöttségei miatt, részint mint az individualista polgárság képviselője általában és a kényszerűségből befelé forduló francia polgárságé különösen. Többek közt ezért kap gondolkodó szubsztanciája két értelmezést, amelyek nem kerülhetnek dialektikus kapcsolatba, s mechanikus együttlétükkel és feloldhatatlan ellentétükkel az abszolút monarchia osztálykompromisszumát és átmenetiségét fejezik ki.

A gondolkodó szubsztancia tartalmi kettősségének – ennek a descartes-i specialitásnak – egyik sajátos ismeretelméleti okát kitűnően megvilágítja az *Értekezés* néhány passzusa. Descartes – mint a második részben írja – szobájába bezárkózva, bőségesen ráért gondolataival foglalkozni. „Ezek közül az elsők egyike az volt, hogy a több darabból összetett és különböző mesterek által készített művek gyakran nem olyan tökéletesek, mint az olyanok, amelyeken *egyetlen* ember dolgozott... S így azt gondoltam, hogy a könyvekben felhalmozott tudományok... minthogy

lassan alakultak és gyarapodtak különböző emberek véleményéből, nem közelítik meg annyira az igazságot, mint ha *egy* józan eszű ember természetes módon elmélkedik az előtte feltáruló dolgokról." Az *Értekezés* utolsó részében azonban Descartes már másképp nyilatkozik. Az élet – úgymond – nagyon is rövid, az egyéni tapasztalatok szűkösek, elégtelenségük ellen a leghatékonyabb orvosság az lesz, ha „azt a keveset, amit találtam, hűségesen átadom a közönségnek, s ösztönzöm a jó fejeket, igyekezzenek messzebbre jutni nálam, amennyiben mindegyikük, hajlamához és képességeihez mérten, hozzájárul a szükséges kísérletekhez, és szintén közli a nyilvánossággal, amit megtudott, hogy a későbbiek *ott folytathassák a munkát, ahol elődeik abbahagyták. Ha így többek életét és munkáját összeadjuk, együttesen mindnyájan sokkal messzebbre jutunk, mint külön haladva bárki is eljuthatna*". Megváltozott tehát Descartes véleménye? S ha igen, végleges álláspontját tudatja itt? Lapozzunk tovább. „Ami a mások által már elvégzett kísérleteket illeti, még ha közölnék is az emberrel... azok többnyire annyi körülménnyel vagy fölösleges elemmel vegyülnek, hogy nagyon nehéz volna belőlük kihámozni az igazságot... nem érné meg az időt, amelyet kiválogatásukra kellene fordítani." Melyik Descartes-nak higgyünk ezek után?

A természettudományok kidolgozásának szükségszerűsége tudományos munkamegosztást követel: ennek belátásával kezdődik az a felismerés, hogy az igazság megközelítése *történelmi folyamat*. Pascal világosan kimondja: a nemzedékek egymásutánját úgy kell felfognunk, mint egyetlen halhatatlan ember különböző életkorait, s az em-

beriséget a megismerés szempontjából *egy* embernek tekinthetjük, aki nem szűnik meg létezni, és napról napra növeli ismereteit. Mi mást láthatnánk Descartes gondolkodó szubsztanciájában, mint az *emberiség* tudatának idealista absztrakcióját? Ha az én abszolút kezdet, a szolipszizmusból nincs kiút. Descartes-nak mégis kiutat *kell* találnia, többek közt azért, mert a tudományos munkamegosztás szükségessége nem tűri a szolipszizmust. A gondolkodó én ingája átlendül a szubjektív idealizmusból az egyetemes tudat objektív idealizmusába, s a „res cogitans" metafizikus kérge alatt tétován, alig észrevehetően a megismerés történelmi jellegének dialektikus eszméje csírázik. De a tudományok összekeverednek még a középkori spekulációval, a feudális ideológia erősebb még az újnál, s a pillanatnyi erőviszonyok Descartes-ban ismét azt a hitet ébresztik, hogy a kutatás terén az ember csak magában bízhat, az ingadozás pedig, amely az igazság feltárását hol az emberiség feladatának tartja, hol csak egyénileg megoldhatónak, megrögzíti a gondolkodó szubsztancia fogalmának zavaros kétértelműségét.

Descartes egyáltalán nem észleli ezt a kettős értelmet: az ő századának racionalista francia kultúrája számára – akármelyik ágáról legyen is szó – mi sem természetesebb az elvont egyes és az elvont általános azonosításánál. Chapelain például, a *raison* nevében ítélkező irodalmi diktátor, a maga utasításszerű hangnemében így ír: „A költészet ... a különöst az egyetemes nézőpontjába helyezi ... Nem a jámbor Aeneast és a haragvó Akhilleuszt tartja szem előtt ... hanem a jámborságot következményeivel és a haragot hatásaival, hogy teljesen megismertessen ter-

mészetükkel." S van-e határozott egyéni jellemük a klasszicista dráma alakjainak? Nem a lovagi kötelességtudást nevezik-e Rodrigónak, az elvakult szerelmi szenvedélyt Phaedrának? A hősök testi mivolta elvont eszmék asztrálteste, egyéniségük, ha marad belőle valami, szinte véletlenül, hamar elhaló szikraként villan néha fel. Az alacsonyrendűnek nyilvánított burleszk és vígjáték kivételével minden műfaj megfosztja az egyént konkrét jegyeitől; a legfeltűnőbb ez a jelenség a század kedvelt műfaja, az irodalmi portré esetében, amelynek az egyediség elemeit a legjobban kellene hangsúlyoznia. A portré-műfaj, a nemesi társadalom kereteibe illeszkedő polgári individualizmus terméke, a testtől elvonatkoztatott emberi lélek ábrázolására törekszik, ha pedig testi sajátosságokat fest, azokat is anyagtalanítja – a szem, a haj nem fekete vagy barna, hanem „isteni" és „csodálatos" –, modelljét az abszolút, egyetemes szépség jelzőivel illeti. Fűzzünk ehhez még annyit, hogy az egyéni átlényegülése általánossá nem egyedül a filozófia és a művészetek virága. „Az egyén – jelenti majd ki a *természettudós* Buffon –, legyen bármiféle, semmi a világegyetemben; száz egyén még mindig semmi; *a fajták a természet kizárólagos egyedei; örök lények, ugyanolyan régiek, ugyanolyan maradandók, mint ő . . . Nem hasonló lények összességei, hanem egy számtól, időtől független egész, egy mindig élő, mindig egyforma egész.*" Ezek a klasszikus világosságú szavak hitelesen tanúsítják, hogy az egyes és az általános kérdésének megoldatlanságát, amelyet Corneille és Racine művészetében eltakar a költői forma szépsége, a tudománynak nincs mivel lepleznie.

„Valamit csinálni a semmiből" – így foglalta össze Racine saját drámaszerkesztési elvét, s a cselekmény külsőleges fordulatait szándékosan elhanyagolva, egy egyszerű gondolat vékony fonalát gombolyította öt felvonáson át. Erre az alkotómódszerre emlékeztet Descartes-é, aki a „cogito" szerfelett soványnak tetsző anyagából kísérli meg kibontani szétágazó világképét. A „cogito" a szubjektumra érvényes igazság, ám Descartes egyetlen pillanatra sem akar Montaigne módjára megrekedni az én relativizmusában. „Messzebb van ember az embertől – írta Montaigne –, mint bármelyik állattól... Életünk legsúlyosabb parancsa: maradj meg önmagadnak." Descartes nem így gondolkodik. „Minden ember köteles... mások javán munkálkodni, s valóban semmit nem ér az, aki nincs hasznára másoknak." A *társadalmi* hasznosság eszménye, mely a klasszicista esztétikában alapfeltételként követeli meg a művészettől a tanító erkölcsi tartalmat, ha elismeri is az ént a gondolkodás sarkpontjául, a filozófiát arra készteti, hogy szubjektivizmusa ne legyen több ugródeszkánál.

A „cogitó"-val befejeződik az analízis folyamata, s a helyébe lépő dedukció nyomban utat keres az objektív igazsághoz, megpróbálva kihámozni az *egyéni* létet megállapító axiómából az igazság *általános* ismérvét. Csakhogy a szubjektivizmus ugródeszka helyett kelepcének bizonyul. Fogalmaim – mondja Descartes – olyanok, mint a festmények; „könnyen megtörténhet, hogy kevésbé tökéletesek, mint a dolgok, amelyekből származnak". Tehát a dolgokból származnak? A hiperbolikus kétely állapotában nincs jogunk ezt állítani. Némelyik képzetünk látszólag a természet tárgyaira hasonlít ugyan, természeten azonban „csak

bizonyos hajlamot értek, amely engem erre a hitre bír", és „vak ösztön folytán hittem, hogy tőlem független dolgok léteznek". Descartes következetesen jár el, amikor a gyakorlat ismérvének hiányában a természetet a hit ködvilágába utalja; figyelemre méltó emellett a tudás fölöslegessé tétele a hitnek mint vak ösztönnek. De ha a tárgyak objektív léte kétséges, az igazság nem lehet a gondolat megegyezése tárgyával, ismérvét a gondolkodásnak önmagából kell merítenie. A „cogito" azért igaz, mert tisztán, megkülönböztetett módon átlátom – ez az igazság általános ismérve.

„Tisztán" és „megkülönböztetett módon" átlátni valamit Descartes szerint nem ugyanaz. Lehet például világos fájdalomérzetünk, anélkül hogy eredetét határozottan meg tudnánk különböztetni. Az igazság ismérvének két tagja nem azonosítható az evidencia fogalmával sem, mert egy hosszabb dedukció eredményei nem közvetlenül evidensek. Descartes ennek ellenére gyakran összecseréli a „világosság", a „megkülönböztetettség" és az „evidencia" fogalmait, hiszen jelentős különbség valóban nincs közöttük, s végső soron a dedukció igazsága is a láncszemeit alkotó intuíciók evidencia-élményével kapcsolatos.

Mi az újszerű pozitív tartalma a „clare et distincte" ismérvének? Nem az, hogy egy pszichológiai élményhez fűzi az igazság felismerését: a vélt felismerés, a misztikus „megvilágosodás" szintén kiválthatja ezt az élményt. A „clare et distincte" forradalmi magva a *racionális jellegben* rejlik, amely az ész „természetes világosságáról" oszlatja szét a misztikumot. Világosan és határozottan átlátni a tárgyat annyi, mint pontos, szabatos fogalmat alkotni róla, elvetni mindazt, ami a logikával ellentétes. A skolasztika

tételei, a vallás csodái nem láthatók át tisztán és határozottan: a „clare et distincte" mélyén ott lappang a felvilágosodás századának ateizmusa.

Pontos, szabatos fogalmaink arról lehetnek, ami egyszerű, vagy amit vissza tudunk vezetni egyszerű elemeire: a világosság, a határozottság és az egyszerűség összefüggő célkitűzések, s a racionalizmus korában nem szorítkoznak a logika területére. A tudományokra támaszkodó új világkép a természetet egyszerűbben és világosabban magyarázza, mint a skolasztikus formák és minőségek; a termelés könnyen elsajátítható elemeire bontja a munkafolyamatot; a kereskedelem áttekinthető súly- és mértékrendszert kíván; a központosító államhatalom egyszerűsíti a közigazgatást és a jogrendszert. A kor haladó törekvései egyöntetűen világosságra és egyszerűségre ösztönöznek, s a század matematikai típusú gondolkodásában a két fogalom az ésszerűség egységes tartalmává ötvöződik, amely a hűbéri anarchiát tagadó francia kultúrában mindenütt megnyilvánul. Boileau – az esztétika Descartes-ja – a művészi szépség ismérvének a világosságot tartja, funkciójának elménk megvilágosítását; Racine-t azért ragadta meg a *Phaedra* témája, mert „a végletekig egyszerű"; Poussin a képzőművészetek szabályaként szögezi le a formák szobrászi szabatosságát, a kompozíció világosságát; az építészetben csupasz, de harmonikus tömbök, világos, egyenes vonalak váltják fel a gótika misztikus hatásokra törő, bonyolult vonalvezetését. A „clare et distincte" nem filozófiai specifikum, s Descartes, akár a klasszicista dráma hősei, egy tőle függetlenül létező eszmét szólaltat meg.

Racionális tartalma ellenére azonban a „clare et dis-

tincte" csődöt mond az igazság ismérvének szerepében. Mit látunk át tisztán és határozottan? Ha testekről van szó, „csak nagyon keveset": kiterjedéseket, helyzeteket, „a mozgást vagy e helyzet változását", a tartamot, a számot. Minőségi vonatkozásaik „oly homályosak és zavarosak . . . hogy magam sem tudom, igazak-e vagy sem, azaz . . . valóságos dolgok fogalmai-e". Amint látjuk, Descartes véglegesnek veszi a tudomány adott állapotát, s a tiszta és határozott belátás lehetőségeit a testeket illetően a mennyiségileg kifejezhető tulajdonságokra szűkíti. A minőségek homályosak, arról pedig, amit nem értünk, és nem tudunk pontosan meghatározni, nem lehetnek megbízható ismereteink; ez annyira helytálló, hogy szószaporításnak tűnik. De fordítsuk meg: igaz-e minden, amit tisztán és határozottan átlátunk, és pontosan meg tudunk határozni? Átlátjuk például az ördög fogalmát, szabatos nominális meghatározást adhatunk róla, anélkül hogy volna bármiféle objektív megfelelője. A „clare et distincte" igaznak kiálthat ki akármilyen előítéletet, mert merőben formális ismérv lévén, semmit sem mondhat gondolataink tartalmáról. Descartes szerint „pusztán az ész és a józan értelem világosságára" támaszkodik az a fejtegetése, hogy a táplálkozás és a járás nem történhet test nélkül, de a gondolkodás igen. Tisztán és határozottan ilyenformán nemcsak azt láthatjuk be, amit megértünk, hanem azt is, amit érteni *vélünk;* sőt: az érzetminőségek fogalmával ellentétben isten fogalma „fölöttébb világos és határozott . . . ámbár istenben végtelen sok olyan tulajdonság van, amit nem érthetek". Oda lyukadtunk ki tehát, hogy világos fogalmunk lehet arról is, amit nem értünk, az igazság ismérve úgy nyújtható, ahogy

nekünk tetszik, s az ész természetes világossága, amelyet a testekkel kapcsolatban természetellenesen a mechanika korlátai közé szorítottunk, a természeten kívül talál kárpótlást.

Descartes maga is felismeri gondolatának elégtelenségét, s kétségbeesetten vergődik a magaszőtte hálóban. Van-e fogalmaimban objektív tartalom? Ha valóban a dolgoktól függnek is, amint látszik, akkor sem tudom, hasonlítanak-e rájuk. Fogalmaimnak akaratomtól való függetlensége sem ad támpontot, mert az álomképek szintén az akarat beleszólása nélkül jönnek létre. És honnan tudjuk, „hogy álombeli gondolataink kevésbé igazak, mint a többiek, holott gyakran éppoly élénkek és határozottak"? Az érzékektől és a gyakorlati tevékenységtől elzárt gondolkodás vakon tapogat az igazságért, s mert ragaszkodik a külvilág létéhez, de önmagában efelől semmi bizonyosságra nem akad, természetfeletti segítséget kér. A „clare et distincte" érvényessége attól függ, van-e isten; ha igen, nem csalhat meg bennünket azzal, hogy amit tisztán és határozottan átlátunk, ne legyen igaz.

Isten létét Descartes, saját módszertani elveit sutba dobva, hamisítatlan skolasztikus szillogisztikával próbálja bizonyítani. Okoskodásait arra alapozza, hogy az ok nem lehet tökéletlenebb az okozatnál, s ha van olyan fogalmam, amelyben annyi a tökéletesség, amennyi bennem nincsen, akkor ennek a fogalomnak az oka feltétlenül objektív, rajtam kívüli. Zavaros fogalmaim, mint a melegé vagy a hidegé, „oly kevés valóságot mutatnak, hogy alig tudom a feltüntetett dolgot megkülönböztetni a nemléttől". Okuknak sem kell ilyenformán tökéletesnek lennie; származ-

hatnak akár tőlem is, aki szintén nem vagyok tökéletes, amint arról a kételkedés meggyőzött. Ami tiszta és határozott fogalmaimat illeti, tárgyukat a tökéletesség foka alapján rangsorba állíthatom: a szubsztancia a móduszokat, isten a szubsztanciákat múlja felül tökéletességben. Mivel én szubsztancia vagyok, elképzelhető, hogy a nálam tökéletlenebb móduszok és a velem egyenlő tökéletességű szubsztanciák világos fogalmainak is magam vagyok a szerzője. Isten azonban tökéletesebb a véges szubsztanciáknál, fogalma tehát csak tőle magától származhat, mert az, „hogy a tökéletesebb a kevésbé tökéletesből következzék, nem kisebb ellentmondás, mint az, hogy valami a semmiből származik".

Próbáljunk kiigazodni a középkori levegőt árasztó szofizmák szövevényében.

Isten fogalmát nem mondhatom tökéletlennek és zavarosnak, mert ebben az esetben én magam is megalkothattam volna, márpedig éppen azt akarom bizonyítani, hogy nem tőlem ered, hanem egy nálam tökéletesebb lény helyezte belém. Így lesz az a fogalom, amelyet „ésszel fel sem érhetek", „fölöttébb világos és határozott". Első szofizma.

A fogalmakat Descartes tárgyuk tökéletességi foka szerint csoportosítja. Mit jelent ez a felosztás? A módusz: tulajdonsága a szubsztanciának, megjelenési formája a lényegnek. A tökéletesség fokán Descartes a skolasztika mintájára a lét, a valóság fokát érti, s a szubsztanciának több valóságot tulajdonít, mint a módusznak. Nos, a dolgok lényege, „szubsztanciája" csakugyan „valóságosabb" a jelenségnél abban az értelemben, hogy mentes az esetleges-

ségtől, mintegy tiszta kivonata a valóságnak; de önmagában véve éppen ezért puszta absztrakció, s ha több létet tulajdonítunk neki, mint a tőle elválaszthatatlan jelenségnek, akkor a helyreálló skolasztikus hierarchiában az egyest maga alá rendeli az önállósított általános, a fogalmi lét azonosul a valóságos léttel. Második szofizma.

Fogalmainknak ebben a csoportosításában egy további megengedhetetlen fogást is felfedezhetünk. Tökéletleneknek eddig a zavaros, pontatlan fogalmakat tartottuk, logikus volna tehát, ha a fogalmak rangsorolásának vezérfonalát világosságuk foka szolgáltatná. Más történik. A tökéletesség jelzője suba alatt szerepet változtat, a fogalmakat nem formailag, világosságuk szempontjából jelzi többé, hanem tartalmilag, annak megfelelően, hogy tárgyuk menynyi *valósággal* bír, milyen helyet foglal el a létezők sorában. A fogalom tökéletességéről lopva átsiklunk a tökéletesség fogalmára, mintha a kettő között nem volna különbség. Harmadik szofizma.

Miért volt szükség erre a cserére? Mert mint szubsztancia nemcsak tökéletlen – homályos – fogalmak szerzője lehetek, hanem világosaké is, egyszóval, isten „tökéletes", tisztán és határozottan átlátott fogalma sem bizonyíthatja egymagában tárgyának objektív létét. De honnan ered isten fogalma? Ha a gondolkodás szubsztancia, minden fogalomnak módusznak kellene lennie, s ha az ok valóban nem lehet „tökéletlenebb" okozatánál, ebből csak annyi következnék, hogy mint tökéletlen lény, nem teremthetek tökéletes lényt. Saját premisszáinak ezeket a szükségszerű konklúzióit elkerülendő, Descartes a tökéletes lény *fogalmát* azonosítja *létével*, előfeltételezi a fogalomban kifeje-

zett tökéletesség objektivitását, azzal bizonyítva, amit bizonyítania kellene. Miért ne képzelné az elgondolt létet valóságosnak, ha magát a gondolkodást is önálló létezőnek állította már, pusztán azért, mert *elgondolható* önállónak? A valóságos léttel azonosuló fogalmi lét szofizmája a lényege az egész gondolatsornak, amely Anselmus ontológiai istenbizonyítékát újítja fel némileg módosítva, közvetettebb formában. Descartes csodatétele azonban – a lét elővarázsolása a fogalomból – éppúgy kudarcot vall, mint a canterburyi szenté, hacsak azt nem könyveljük el csodának, hogy Anselmus egyszeri szofizmáját sikerült megsokszoroznia.

Az ontológiai istenérv erős ellenállásba ütközött. Hobbes szerint istenről nincs eszménk, mert eszméje csak annak lehet, ami érzékelhető. Gassendi megállapítja, hogy isten fogalma emberi alkotás, amelyből nem vezethető le tárgyának léte: a létezés – mondja – „nem tökéletesség, hanem forma vagy aktus . . . a nemlétezőben nincs sem tökéletesség, sem tökéletlenség". Gassendinál körvonalazódik már az a Kant nevéhez fűződő ellenvetés, hogy a lét nem tulajdonság, hanem pozíció, s lényegében Leibniz is hasonló kifogással él az ontológiai istenbizonyítékkal szemben. A lét – szögezi le Leibniz – a lényeg belső gazdagságához nem tesz hozzá semmit, csupán „aktualizálja" – arisztotelészi értelemben –, azaz valósággá változtatja. Egy lehetőség szerinti tökéletes lény tökéletessége egyenlő a valóságoséval, a tökéletesség fogalma nem tartalmazza a létet, s ha azonosíthatnánk vele, akkor a jelenlevő fájdalom tökéletesebb volna a hiányzó örömnél. „Nem a létben, hanem a jólétben van a tökéletesség."

Isten létének bizonyítása a descartes-i rendszer legkonzervatívabb fejezete. Egy pillantásra úgy tetszik, mintha teljes visszahullás volna a skolasztikába. A figyelmesebb tekintet előtt azonban kicsillannak a középkoriság kódéből a középkort tagadó, előremutató gondolatelemek. Descartes istene profán módon „az általános kételkedésből mint szilárd és mozdulatlan pontból" születik, s az ész tartja keresztvíz alá, megbotránkoztatva az egyház nyájában nemcsak az ortodox bárányokat, hanem több, vallási eltévelyedéseiért száműzött janzenistát is. Descartes istenének igazolnia kell magát az ész előtt, s ez a művelet gyökeresen különbözik azoktól a skolasztikus törekvésektől, amelyek isten létének logikai érvekkel történő bizonyítására irányultak. A skolasztika számára az észérvek a hit kiegészítői, segédeszközei voltak; Descartes-nál ellenlábasai a hittek, és vele szemben teljes szuverenitásra tesznek szert. A skolasztikában az ész azért igazolta istent, hogy megsemmisítse önmagát; Descartes-nál azért, hogy erőt gyűjtsön, és idővel istent semmisítse meg. A skolasztika rendszert teremtett isten támogatására, Descartes istent teremt rendszere támogatására; a skolasztika istene a mennyek országa felé mutatta az utat a hívőknek, Descartes-é az anyagi világ felé a kételkedőknek. Descartes istene az ész révén őrzi meg trónusát, s az észt szolgálja, mint működésének alapja, igazságának feltétele, a racionális világ, az objektív természet létének szavatolója. E szolgálatok fejében az ész készségesen meghajlik előtte, mert egyelőre szüksége van rá, nem képes még saját lábán megállni. Descartes nemegyszer kinyilvánítja istenének korlátlan hatalmát, valójában azonban ez az isten csak azt viheti

végbe, aminek lehetőségét tisztán és határozottan átlátjuk, és kísértetiesen hasonlít az abszolút monarchia uralkodójára, akit alkotmány nem korlátoz, de a „józan ésszel" – a polgári osztály érdekeivel – saját érdekében számolnia kell.

Isten és a „józan ész" egymást kizáró ellentétek, s az összekapcsolásukból keletkező logikai körforgás megmutatja szövetségük ingatagságát. Miért igaz, amit tisztán és határozottan átlátok? Mert ha isten van, nem lehet csaló, nem tüntetheti fel a hamisat tisztának és határozottnak. S hogyan győződöm meg isten létéről? Úgy, hogy tisztán és határozottan átlátom. Hobbes és Gassendi leleplezték ezt a „kartéziuszi kört", amely abból adódik, hogy az igazságnak két, egymást kölcsönös támogatásával tagadó ismérve van.

Ismereteink igazságát istentől téve függővé, Descartes újabb bonyodalmak elé kerül. Ha isten nem csalhat meg bennünket, s értelmünknek, amelyet ő alkotott, birtokába adta az igazság ismérvét, akkor miért tévedhetünk? „Amit felfogok, azt bizonyára helyesen fogom fel, mivel e felfogás erejét istentől nyertem"; értelmünkre hárítani a felelősséget tévedéseinkért annyi volna, mint istent csalással gyanúsítani. Ott tartunk tehát, hogy miután szerencsésen kikeveredtünk a hiperbolikus kételyből, csapdájába ejtett – ha szabad így mondanunk – a hiperbolikus bizonyosság.

Hol lehetséges tulajdonképpen a tévedés? Fogalmainkban nem, mert akármit gondoljunk is el, amíg létét nem állítjuk vagy tagadjuk, nem tévedhetünk. A tévedés: hibás állítás vagy tagadás, helytelen ítélet, s ha értelmünk nem oka a tévedésnek, az ítéletalkotás sem lehet az ő dolga.

„Kívánni, utálni, *állítani, tagadni, kételkedni az akarás* különböző módjai", akaratunk igenlő vagy elutasító döntései az értelem által elébe terjesztett elgondolásokról. A hamisság nem magában az akaratban rejlik – ha rossz vagy nem létező dolgokat akarok, ez mit sem változtat az akarás tényén –, hanem abban, hogy akaratunk nincs összhangban értelmünkkel; az utóbbi, korlátait jogtalanul áthágva, kiterjedhet olyasmire, amit nem értek, hozzájárulhat tisztán és határozottan át nem látott dolgokhoz is.

Amikor Descartes a megismerést kapcsolatba hozza az akarattal, nem vezetik voluntarista szándékok. Maga az igazság objektív, független az akarattól; *feltárása* az, amiben az akaratnak szerepe van. Mi a helyes tartalma ennek az elképzelésnek? „Érdemünk az igazság megragadásában... minthogy ezt akaratunk szerint tesszük, sokkal nagyobb, mint akkor volna, ha másképp nem is cselekedhettünk volna." Az akarat bekapcsolása a megismerés folyamatába tudatunk aktív, alkotó természetét emeli ki, azt, hogy az igazság a tudat *erőfeszítéseinek* eredménye, s nem automatikusan lesz az ember tulajdonává.

Az igazság és a tévedés akarati jellegéből és az akarat vélt szabadságából azonban megoldhatatlan ellentmondások következnek. Miért mondjuk az akaratot szabadnak? Mert nem határozza meg semmi rajta kívüli, bármit kényszer nélkül állíthat vagy tagadhat, megkívánhat vagy kerülhet. Lássuk hát, mikor nincs állításunknak vagy tagadásunknak kényszerítő külső meghatározottsága. Elsősorban akkor, ha közömbös dolgokról döntünk, és teljesen mindegy, mit választunk. Csakhogy „az a közömbösség, amelyet akkor érzek, ha nem tudok okot, miért hajoljak in-

kább az egyik, mint a másik fél felé ... inkább értelmi fogyatkozásnak, mint akaratbeli tökéletességnek a tanúbizonysága"; közömbös dolgok esetén nemcsak külső meghatározottságról nincs szó, hanem akaratról sem. Ami pedig a nem közömbös dolgokat illeti, ezekkel kapcsolatban az akarat akkor dönt helyesen, ha csak ahhoz járul hozzá, amit tisztán és határozottan átlátunk, ha döntését *meghatározza* a tárgy, az értelem által felismert *objektív* igazság.

Itt aztán az ellentmondások egész sorába ütközünk. Hogyan állapíthatjuk meg, hogy tisztán és határozottan látunk-e át valamit, vagy sem? Ha állítani és tagadni az akarat dolga, ezt is neki kellene megítélnie. De mivel az akarat nem megismerőképesség, nincs semmiféle támpontja, amelynek alapján eldönthetné, mit illet meg az igazság ismérve, s a „clare et distincte" értelmét veszti, egyszerűen szükségtelennek bizonyul, mert az akarat amúgy is azt nyilvánítja igaznak – amit akar.

Az igazságnak ez a voluntarista értelmezése távol áll Descartes-tól. A tiszta és határozott belátás az értelem aktusa, nem az akaraté, így azonban az akaratot helyes döntés esetén egy rajta kívüli erő, az értelem határozza meg. A háromszög belső szögeinek összege két derékszög – „mindezt, *akár akarom, akár nem*, tisztán és határozottan megismerem benne ... S *elmém* mivolta olyan, hogy amit tisztán és határozottan felfogok, azt igaznak *kell* tartanom". Hová lett az akarat szabadsága? Ha lényegét továbbra is a meghatározatlanságban, a külső kényszer hiányában látnánk, akaratunkat kénytelenek volnánk annál szabadabbnak mondani, minél kevésbé határozza meg az értelem, vagyis minél nagyobbat téved. Malebranche, a karteziánus

teológus csakugyan erre a meggyőződésre jut majd. Szabadságunk tehát vagy a tévedés szabadsága lesz, vagy megváltoztatjuk róla eddigi elképzeléseinket. „Ha mindig világosan ismerném, mi igaz és mi jó, soha nem kellene haboznom – állítja most már Descartes –, így volnék tökéletesen szabad." Eszerint a szabadság nem a választás lehetőségében áll, hanem a tárgy ismerete által *meghatározott* döntésben, amely annál helyesebb és *szabadabb*, minél inkább *függ* a dolog természetétől. Descartes zseniálisan rátapint a szabadság és szükségszerűség dialektikájára, de ezzel a felbecsülhetetlen értékű gondolatával maga vonja vissza az akarattól a megismerés folyamatában neki kiosztott szerepet.

Ne firtassuk tovább, milyen zűrzavaros álokoskodásokba kergeti Descartes-ot a teremtő tökélyének ellentéte a teremtmény tökéletlenségével. A lényeges az, hogy az igazság ismérvére isten ráütötte a hitelesség pecsétjét, s most már nincs okunk kételkedni abban, amit tisztán és határozottan átlátunk – a természet objektív létében sem. Odüsszeuszi bolyongásaink után paradox módon maga isten kalauzolja ezzel hajónkat a materializmus partjaira, és szentesíti a természet racionális vizsgálatát.

VI.

Ha a természetet meg akarjuk ismerni, el kell vonatkoztatnunk összes érzéki tulajdonságaitól, mert ezek a dolgok mivoltáról Descartes szerint semmivel sem árulnak el többet, mint a nyíllövés okozta fájdalom a nyíl alakjáról vagy

mozgásáról, s az emberi tudatot nem emelik feljebb az állati megismerés színvonalánál.

A természeti tárgyak az egyetemes matematika tárgyai: gondolkodásunk tisztán és határozottan csak a matematika körébe tartozó jegyeiket láthatja át. Lényegük tehát mennyiségi jellegű, másképp megismerhetetlen volna. De a mennyiségi tulajdonságok sem jöhetnek egyformán számításba, hiszen a legtöbbjük változékony és esetleges, nem alkotja a dolgok maradandó tartalmát. A testek egyedül azt a sajátosságukat őrzik meg változatlanul, hogy hosszúsággal, szélességgel és mélységgel rendelkeznek: a kiterjedés lesz így az érzéki világ szubsztanciája, az a legáltalánosabb fogalom, amely az anyag fogalmával azonosulva, a természet vizsgálatában kiindulópontul szolgál.

A kiterjedést nem szabad sem összetéveszteni a kiterjedt tárgyakkal, sem elválasztani tőlük. Nem formálhatunk „két külön képzetet fantáziánkban, az egyiket a testről, a másikat a kiterjedésről". Az utóbbi mindig „csak másban van, és sohasem gondolható szubjektum nélkül", ahogyan szám sincs önmagában, a megszámlált dolgoktól elkülönülten.

A kiterjedés és a kiterjedt testek viszonyának fenti értelmezésével Descartes kísérletet tesz anyagfogalmának konkrét általánosként való megfogalmazására, felvillantva az egyes és az általános dialektikáját. Elvileg a dialektikus materializmus is hasonlóképpen jár el, amikor az anyag meghatározásában eltekint a dolgok konkrét formáitól, és egyúttal azt is hangsúlyozza, hogy az anyag csak ezekben a formákban létezik, önmagában puszta absztrakció. A lenini anyagmeghatározás azonban világosan rámutat, hogy

az anyag fogalmi megismeréséhez érzéki formáinak megismerésén *keresztül* visz az út. Descartes racionalizmusa viszont az érzékit tudatosan *kikapcsolja* az anyag fogalmából, a gondolkodás misztifikálásával elfojtja az egyes és az általános csírázó dialektikáját. A kiterjedésnek nincs önálló léte, de az egyes kiterjedt testek, amelyekben megjelenik, maguk sem konkrét, érzéki dolgok, hanem térformák, absztrakt geometriai idomok.

Descartes egész fizikája a kiterjedés fogalmára épül, kirekesztve a természeti folyamatokból bármiféle anyagtalan lény közreműködését. Elsőnek valósul meg ezzel következetesen a természet saját elvei szerinti magyarázatának reneszánszkori programja. Galilei még isten közvetlen beavatkozásával indokolt bizonyos fizikai jelenségeket; Descartes leválaszt már a természetről mindent, ami nem tartozik hozzá, s a gondolkodás és a kiterjedés éles elhatárolásával visszavezeti a természet tanulmányozását a mechanizmus fogalmára, amelynek egyetemes használata – mint Feuerbach írja – nem jár ugyan sikerrel, mégis adva van általa a természettudomány csontváza.

A kiterjedés azonosulása az anyaggal felrúgja a katolikus vallás hittételeit. Ha nincs test kiterjedés nélkül – teszi fel a kérdést egy vakbuzgó teológus –, hogyan lehet jelen Krisztus teste az oltáriszentségben? De ne foglalkozzunk az effajta ellenérvekkel – van a descartes-i gondolatnak komolyabb következménye is. Minthogy nem képzelhetünk olyan határt, amelyen túl ne volna kiterjedt tér, a Descartes-féle anyagi szubsztancia a természet végtelenségét hirdeti, azt az eszmét, amiért Brunónak, Kopernikusz követőjének máglyán kellett elpusztulnia, s a materializmus

„vádja" ellen hevesen tiltakozó francia filozófusról Feuerbach joggal jegyzi meg, hogy tudományos munkája során megfeledkezett katolikus hitéről.

Descartes anyagfogalma néhány sajátosságában Baconével rokon. Bacon anyagának sincsenek oszthatatlan részei – ahogyan nem lehetnek a kiterjedésnek sem –, s az anyagi testecskék saját törvényeik alapján egyesülnek érzékelhető tárgyakká. A baconi anyag azonban, Descartes-étól eltérően, egyrészt egyedüli szubsztancia, másrészt különféle „formák"-nak, a *minőségi* differenciálódás belső törvényeinek hordozója. Bacon hülozoista színezetű minőségi szemlélete – a reneszánszfilozófia utórezgése – jelzi legalább azt a problémát, hogy a mennyiségi meghatározottságok nem merítik ki a világ teljességét, s a mechanikus világkép egyoldalúságán azzal mutat túl, a jövő felé, ami következetlenül a múlthoz köti. A descartes-i kiterjedt szubsztancia a maga egyneműségében nem a valódi természet képe, hanem az elvont természeté, ám éppen ezzel az egyoldalúságával szolgálja jobban a pillanatnyi fejlődést.

A kiterjedt testek különbségeit Descartes a helyváltoztató mozgásból adódó alakkülönbségeknek tartja. Csakhogy a kiterjedés képzete – s ezt az idealista Leibniz és a materialista Toland egybehangzóan leszögezik – egyáltalában nem tartalmazza a mozgását. Az anyagban, ha a kiterjedéssel azonosul, nincsenek minőségi különbségek, az egyneműségről pedig Leibniz éleseszű okfejtéssel mutatja ki, hogy össszeférhetetlen a mozgással.

Leibniz több kifogást emel a descartes-i koncepció ellen. Az egyik arra világít rá, hogy a tér, akárcsak az idő, nem tartalma, hanem formája a dolgoknak, „nem csupán ahhoz

illik, ami valóban van, hanem ahhoz is, ami annak helyébe volna tehető, amint a számok közömbösek a megszámlált dolgokkal szemben". Leibniz ezenkívül helyteleníti a térnek a kiterjedéssel való azonosítását.

A dialektikus materializmus felfogása szerint a tér tulajdonságai tartalmi meghatározójuk, a mozgó anyag ellentmondásosságát tükrözik. A kiterjedés fogalma a testek térbeli összefüggéseinek állandó oldalát emeli ki, azt az egyetemes és változatlan geometriai tulajdonságukat, hogy érintkeznek egymással. Érintkezésük konkrét formái, meghatározott kiterjedésbeli viszonyaik átalakulnak, az érintkezés ténye azonban, a téri formák kiterjedtsége, ugyanúgy megmarad, mint változásai közepette az anyag. De ha figyelmünket a dolgok geometriai kapcsolatainak állandó oldaláról érintkezésük konkrét és változékony formáira irányítjuk, a kiterjedés már nem önmagával azonos alakjában áll előttünk, hanem abban a szerkezetszerű differenciáltságában, amelyet a testek adott geometriai viszonyai szabnak meg. Az elvont kiterjedés ezekben a változó térviszonyokban, a dolgok egymásmellettiségének az anyag tulajdonságai által megszabott konkrét rendjében létezik, ahogy az anyag is a testek összességében, szakadatlanul átalakuló és különnemű formákban jelenik meg.

Az azonosság és különbség dialektikus ellentétpárját a metafizikus gondolkodás kettévágja, abszolúttá nagyítja valamelyik tagját. Leibniz, aki tisztában van azzal, hogy a kiterjedés közömbös a mozgással szemben, dinamikus minőségi szemléletével összhangban a dolgok térviszonyainak sokféleségét és változékonyságát, a tér különneműségét hangsúlyozza a térviszonyok egységes, önmagával azo-

nos tartalma rovására. Descartes az ellenkező végletbe esik: térfogalmában sztatikus mennyiségi szemléletéhez híven elvonatkoztat a dolgoknak a tér szerkezetét eldöntő mozgásától és különféleségétől, így a tér szerkezetétől is. A Descartes-féle tér homogén, változatlan egység, egyetlen jellemzője a kiterjedés, különbségei elsikkadnak önmagával való azonossága mögött.

Az anyag szemlélete többek közt aszerint oszlik különféle válfajokra, hogy tárgya folyamatosságának és megszakítottságának egységéből melyik oldalt hangsúlyozza. A mindig változatlan, minden érzékitől mentes, geometriai jellegű anyagfogalom egyedül a folyamatosság mozzanatát tartalmazhatja, hiszen az anyagot mint kiterjedést differenciáló testek, noha nem többek geometriai alakzatoknál, *konkrét* dimenziókkal, *érzéki* meghatározottságokkal rendelkeznek, s mihelyt ezektől a racionalista módszer értelmében eltekintünk, az anyagból csupán a különbségek nélküli kiterjedés marad meg a maga folyamatosságában. De a minden érzékit elsüllyesztő, minden különbséget egybemosó szubsztancia, amely a parmenidészi „Egy"-re emlékeztet, sehogyan sem változhat át a testek tapasztalati sokféleségévé, s a mechanikus materializmusnak azok a szószólói – akár az ókoriak, akár az újkori empirikusok –, akiknek eszük ágában sincs kétségbevonni az érzéki világot vagy a tapasztalat szerepét a megismerésben, a bontatlan, tisztán folyamatos anyag helyett a konkrét, meghatározott elemekből összetevődő, megszakított anyagot veszik alapul, változatlan részecskék kombinációinak rajzolva a testek változó sokaságát. Descartes maga sem tarthat ki az absztrakt folyamatosság mellett: mihelyt a fizikai jelensé-

gek tárgyalásába kezd, át kell térnie az anyag korpuszkuláris-mechanikai értelmezésére, jóllehet ez logikailag nem vezethető le az előzőleg *csak folyamatosnak gondolt* anyagból. A megszakítás nélküli kiterjedés megfoghatatlan módon érzéki anyagrészekre differenciálódik, a tűz, a levegő és a föld elemeire, amelyek nyilvánvalóan nem puszta geometriai idomok. Descartes-nál tehát a mechanikus materializmus anyagfogalmának mindkét lehetséges válfajával találkozunk, s a kettő éppen úgy kizárja egymást, mint Descartes, az elvont racionalizmus szülőapja, Descartes-ot, a materialista természettudóst; az alapvető pedig a folyamatos kiterjedés lesz, ahogyan az elvont racionalizmus is felülkerekedik gondolkodónk eszmevilágában a materialista természettudományon.

A folyamatos kiterjedés csodálatos differenciálódásához hasonlóan az anyagrészecskék mozgásának megindításához szintén csodára van szükség. Az anyagnak isten adja meg az első lökést, bár alighanem megfontolatlanul, mert ezzel az elhamarkodott csodájával fölöslegessé teszi önmagát. Descartes világában ugyanolyan szigorú determinizmus uralkodik, mint Démokritoszében – azzal a különbséggel, hogy konkrét természeti törvények lépnek a végzet helyébe –, s ami a cél-okokat illeti, „a természeti dolgok magyarázatában nem érnek semmit", „nem is fogjuk soha kutatni, mely célt tűzött ki magának isten vagy a természet, midőn teremtette őket... Mert nem szabad oly önhitteknek lennünk, hogy terveibe beavatottaknak képzeljük magunkat". Más szóval, Descartes vallásos érveléssel bizonyítja a természet vallástalanságát, s végeredményben is-

ten elleni vétéknek minősíti, ha a természetet illetően nem vagyunk istentagadók.

A mozgás fogalmának meghatározásában Descartes Galilei relativitási elvéhez kapcsolódik, amely kimutatja bármely tehetetlenségi rendszer egyenértékűségét a benne lejátszódó mechanikai folyamatok szempontjából. Descartes felismeri, hogy minden helyváltoztatás relatív, ugyanaz a test ugyanabban az időben mozgó és nyugvó is lehet, más testekhez való viszonyától függően. A mozgás a testek áthelyeződése a tér egyik pontjáról a másikra; de a helyzetváltoztatásokat nem vonatkoztathatjuk egy abszolút nyugalomban levő pontra, mert a világegyetemnek ilyen pontja nincsen, mozgáson tehát az anyag valamely részének, valamilyen testnek átvitelét kell értenünk a vele közvetlenül érintkező testek szomszédságából más testek szomszédságába. Ez a mozgásmeghatározás Descartes szempontjából szerfölött praktikusnak tetszik, amennyiben burkoltan közösséget vállal Kopernikusszal, s nyomban kibúvóul kínálja azt a ravasz szofizmát, hogy a Föld Nap körüli forgása ellenére sem mozog a Napot vele együtt megkerülő testek halmazához képest.

A mozgás mechanikus-geometriai fogalmán alapulnak a descartes-i mozgástörvények: a tehetetlenség, a mozgásátadás és a mozgásmennyiség törvényei.

Descartes tehetetlenségi törvénye az állapotmegmaradás és az egyenesvonalú mozgás elvét összegezi. Az első szerint a testek külső hatás nélkül nemcsak mozgásukat vagy nyugvó helyzetüket nem változtatják meg, hanem nagyságukat és alakjukat sem. Noha Descartes tétele hibás, mert az anyag összes változásait a mechanikai mozgáshoz köti,

kimondatlanul mégis az anyag megmaradásának alapvető igazságát tartalmazza, hiszen arra a gondolatra épül, hogy a testek, bármilyen hatás érje is őket, csak állapotukat változtathatják meg.

A tehetetlenség törvényének az egyenesvonalú mozgásra vonatkozó elve a newtoni első axióma közvetlen előfutáraként jelentkezik. Galilei a régiek nyomán a kört tartotta még a testek egyszerű és természetes mozgáspályájának, Descartes szerint ellenben, „ha a test mozgásba jött, már ez egyedül elégséges ahhoz, hogy ugyanolyan sebességgel és *ugyanannak az egyenes vonalnak az irányában* folytassa mozgását mindaddig, amíg valamely más ok fel nem tartóztatja, és el nem téríti". E törvény egyetemességének megfelelően nincs minőségi különbség az ég és a föld között, s mert a körmozgás összetett, az égitestek nem lehetnek a világmindenség egyszerű, örök, romolhatatlan tagjai; megnyílik tehát az út a kozmológiai fejlődés dialektikus eszméjéhez.

A mozgásátadás törvénye értelmében, ha egy testnek kisebb a képessége mozgásának egyenesvonalú folytatására, mint a vele ütköző test ellenállóképessége, akkor irányát megváltoztatva visszapattan, és *megtartja mozgásmennyiségét*, ha pedig gyengébb testbe ütközik, mozgása mennyiségéből *pontosan annyit veszít, amennyit a másik testnek átad*. Miután a testek önmagukban nem változtathatnak mozgásukon, és mozgásmennyiségük összege ütközéskor sem változik, a tehetetlenség és az ütközés törvényei *a mozgásmennyiség állandóságának* törvényében egyesülnek, mint ennek az általános törvénynek különös megnyilvánulásai.

Mozgásmennyiségnek Descartes a tömeg és a sebesség szorzatát nevezi, vagyis azt az erőmennyiséget, amely egy adott tömegű test adott sebességében fejeződik ki: ez az, ami a testek mozgása és kölcsönhatása során állandó. Leibniz azzal cáfolta a descartes-i tételt, hogy nem a mozgás mennyisége állandó, hanem az eleven erőé – mai terminológiával a kinetikus energiáé –, amely a test tömegének és sebessége *négyzetének* szorzatával arányos. Az erő kétféle mértéke körül hosszas vita kezdődött Leibniz és Descartes hívei között, míg végül bebizonyosodott mindkét nézet egyoldalúsága. Kiderült, hogy az erő egyaránt mérhető *sztatikus* és *dinamikus* módon, a mozgó testek mozgáskölcsönző vagy munkavégző képessége alapján, ahogyan a meleg hatását is lemérhetjük mind térfogatváltoztató, mind halmazállapotváltoztató képességén. Descartes az időegységre eső mozgásmennyiséget fejezte ki, Leibniz az úthossz egységében végzett munkát; a kétféle mérték végeredményben ugyanaz, képletük visszavezethető egymásra.

A mozgásmennyiség állandóságának – a descartes-i fizika legáltalánosabb és leglényegesebb törvényének – zseniális megfogalmazásával a francia gondolkodó elsőnek közelíti meg a tudományok történetében az energiamegmaradás elvét. *Fizikája* ezzel a törvénnyel szögezi le a leghatározottabban a *természet* függetlenségét a természetfelettitől, ahogyan *ismeretelmélete* a módszer gondolatával hirdette meg ugyanezt az *értelemre* vonatkozólag. A köteles bók istennek, aki változatlanul őrzi meg a világban a teremtéskor beléhelyezett mozgást, diplomatikus formulája csupán annak a közlésnek, hogy isten immár fölösleges az ember világában.

Az anyag és a mozgás megmaradása folytán a descartes-i természet nem szorul külső támaszra, méhében már a Spinoza-féle „causa sui" érlelődik. A bibliai mítosszal szöges ellentétben Descartes istene a mozgó anyagrészecskék káoszát teremti meg, de nem a természetet, amelynek törvényei elég erősek ahhoz, „hogy az anyag részeinek zűrzavarát feloldják, és a részeket fölöttébb ékes rendbe kényszerítsék". Azt, hogy az anyag saját törvényei alapján káoszból természetté fejlődik, Descartes a kiterjedés és a mozgás fogalmának szintéziséből vezeti le. Ha a kiterjedés anyagi szubsztancia, akkor üres tér nincs – de nem azért nincs, mert a természet irtózik az ürességtől, ahogyan a skolasztikus fizika állította, hanem a tér megszakítatlansága miatt. A világmindenséget hézagtalanul kitöltő testek csak úgy mozoghatnak, ha kiszorítják a velük érintkezőt, míg az utolsó helyébe nem lép az elsőnek. Ebből először is az következik, hogy a testek egyetemes kölcsönhatásban vannak, mindegyikük mozgása hat a többire. Másodszor, a természetes egyenesvonalú mozgás gyakorlatilag lehetetlen, és körmozgássá alakul. A világegyetem az örvénylő anyagtömegek sokasága: ezek fejlődnek naprendszerekké, keringésre késztetve a tűzelemekből felhalmozódott, lassan forgó központi testek körül a szintén örvénylésből keletkezett, s így saját tengelyük körül is forgó bolygókat.

Az örvényelmélet első ízben okolja meg tisztán természeti elvekkel a kopernikuszi rendszert, amelyet Kopernikusz, Kepler és Galilei leírtak csupán, és legfeljebb isten ténykedéseivel magyaráztak. Descartes azért volt képes többre, mert a világmindenség egészére alkalmazta – ha mechanikus keretekbe szorítva is – az anyag immanens

fejlődésének dialektikáját, azt tartva, hogy a dolgokat „sokkal könnyebb szemügyre venni, amint fokozatosan jönnek létre, mintsem akkor vizsgálni őket, amikor már teljesen készen vannak". A kozmológiai fejlődés bátor dialektikus eszméje Kant működéséig magányos csúcsként állt a gondolkodás történetében, s a részletes kifejtésére szánt munkát szerzője a Galilei-per után még álcázott alakban sem merte nyilvánosságra hozni.

A mechanikus mozgást Descartes az élő világ tárgyalásakor is az anyag „magateremtő elvének" tekinti. Fiziológiájában az elsők között fogadta el Harvey korszakos felfedezését, s az élő szervezetek minden tevékenységét a vérkeringésen alapuló mechanikus anyagi folyamatnak fogja fel. Következetes mechanicizmusa nyíltan szembeszáll a vegetatív és érző lélek arisztotelészi-skolasztikus fogalmával: az életjelenségeket a gondolkodás kivételével egytől egyig testi funkcióknak ábrázolja, amelyek nem függnek a lélek jelenlététől vagy távollététől.

A mechanizmus gondolatának az élő világra történő kiterjesztésével Descartes materialista magyarázatot ad a pszichés tevékenységek egész sorára, kibontja a misztikum ködéből az álom jelenségét, és élettani kutatásainak legértékesebb eredményeként megalkotja a pavlovi tanításokban háromszáz esztendővel később kiteljesedő reflexfogalmat. Descartes megállapítja, hogy az állati mozgás a szervezet automatikus válasza a hozzá érkező ingerhatásokra, majd nagy szabatossággal adja elő az inger útját az idegpályákon át az agyba és vissza az izmokhoz, bár az érző és a mozgató idegek között nem tesz különbséget. A feltétlen reflex fogalma mellett nem ismeretlen számára a

feltételesé sem. Ha egy bizonyos testi cselekvést – mondja erről – összekapcsoltunk egy bizonyos gondolattal, egyikük sem idéződhet fel bennünk később anélkül hogy a másik is fel ne idéződnék, kapcsolatukat azonban a megszokás felbonthatja, és más kapcsolatokkal helyettesítheti. Ugyanez az állatokra is áll – a vadászkutya például nem rohan rá a fogolyra, és nem fut el a puskalövéstől.

A feltételes reflex Descartes szemében nem puszta fiziológiai tény, hanem gyakorlatilag hasznosítható, mély erkölcsi tartalom forrása. Az önbecsülésnek – úgymond – egyetlen jogos oka az akarat feletti uralmunk; ha pedig az állatok szokásai sem átformálhatatlanok, kellő nevelés esetén „még a leggyengébb lelkű emberek is feltétlen uralomra tehetnének szert szenvedélyükön". A feltételes reflex elmélete tehát, amely az emberi természetet megváltoztathatónak tartja, mégpedig isteni kegyelem nélkül, s nem csupán a „kiválasztottak" esetében, demokratikus tartalmával a felvilágosodás eljövendő századát sejteti.

Descartes egész filozófiája az ember felszabadítására irányul, arra, hogy világunk autonóm birtokosaivá válhassunk. Igaz, hogy a szabadságot fölöttébb töredékes formában fogja fel: anyagi feltételeit csak a természet meghódítására vonatkoztatja, társadalmi feltételeit nem veszi számba, mert a fennálló rend egyelőre időtlennek, sérthetetlennek látszik. De ha a társadalmat nincs is mód átalakítani, az ember értelme segítségével úrrá lehet a külső viszonyok *pszichológiai* hatásain, megvalósíthatja autonómiáját a maga *belső* világában. A szabadság fogalma ezért Descartesnál a természeti törvények megnyergelése mellett az értelemnek a szenvedélyek feletti uralmát jelenti.

A szenvedélyek feletti uralom sztoikus eszméjét a reneszánsz nemzetközi és hazai hagyományait folytató francia gondolkodó nem párosítja sem a sztoá, sem a keresztény filozófia aszkézisével. „Az általam hirdetett filozófia – írja egy levelében – nem annyira barbár és rideg, hogy cáfolná a szenvedélyek kielégítését; ellenkezőleg, csak ebben látom az élet minden édességét és örömét." Ha szenvedélyeinken uralkodni akarunk, a katolicizmus által követelt erőszakos megsemmisítésük helyett arra kell törekednünk, hogy hasznunkra fordítsuk őket az értelem erejével, ami a természeti jelenségekéhez hasonló, elfogulatlan tanulmányozásukat teszi szükségessé.

A szenvedélyeket Descartes ugyanolyan forradalmi módon emeli át a szubjektív erkölcsi megítélés köréből a tudomány tárgyai közé, ahogyan Machiavelli az államot vonta ki az erkölcsi kategóriák területéről, hogy a politikai érdekek reális szemszögéből vizsgálhassa. A szenvedélyek természetes jelenségekként való tárgyalása révén, amely a maga élesen antifeudális tartalmával Spinozában, Pascalban és Diderot-ban talál majd követőkre, Descartes lehetőséget teremt az emberi léleknek, az érzelmek és indulatok sokféle árnyalatának megdöbbentően találó, ma is időszerű, klasszikus értékű jellemzésére. Aforisztikus fejtegetéseit nem felhőzi semmi álszemérem, s noha nem erkölcsi normákként íródtak, hűvös tárgyilagosságuk mögül felragyog írójuk magasrendű, önérzetes etikai állásfoglalása. Nem állhatjuk meg, hogy példaként ide ne iktassuk Descartes néhány sajnálatosan időálló mondatát: a csúszás-mászás – írja – annak az embernek a tulajdonsága, aki „nem képes megállni a maga lábán, sem pedig nélkülözni

több olyan dolgot, amelynek megszerzése másoktól függ"; gyakran megtörténik, hogy „akiknek szelleme a legalantasabb, azok a legönhittebbek ... szégyenletesen megalázkodnak azok előtt, akiktől valami hasznot várnak, s ugyanakkor szemtelenül emelkednek azok fölé, akiktől nincs mit reméliök, és nincs miért félniök".

A lélek állapotait Descartes merőben újszerű megoldással a test állapotaiból származtatja, tisztán fiziológiai szempontból magyarázva a szenvedélyeket. A szellem Descartes megvilágításában a testi szervek működésétől függ, szenvedélyeinek oka a szervezet mechanikus válaszmozgása az ingerhatásokra. Ha szenvedélyeinken változtatni kívánunk, tudatunknak a testre kell hatnia, másféle testi mozgásokat kell előidéznie. A test tehát egységet alkot a tudattal, és szoros kölcsönhatásban van vele.

De hogyan lehetséges ez a kölcsönhatás, amikor a tudat, mint oszthatatlan szubsztancia, amelynek „nincs fele vagy harmada", gyökeresen különbözik az osztható és kiterjedt testtől? Milyen *mechanikus* hatást gyakorolhat – hiszen a descartes-i természetben nincs egyéb – a téren kívüli gondolkodás a térrel azonos anyagra, és megfordítva? Ha a lélek kiterjedés nélküli matematikai pont – érvel Gassendi –, semmiképpen sem érintkezhet az idegekkel, mert ezek nem egyetlen pontban, s különösen nem valamilyen matematikai pontban végződnek. Descartes hiába próbálkozik az anyag és a tudat összekapcsolásával az emberben: a descartes-i filozófia „eredendő bűne", a dualizmus, erősebbnek bizonyul az egységesítő tendenciánál, s a lezáratlan problémák sokaságát hagyja örökül az utódokra.

Az érzékelésben Descartes mechanikus fiziológiai folya-

matot lát. De a megismerés logikai fokát már nem értelmezheti ugyanígy. A racionalista Descartes számára, akinek a dolgok megismerése egyet jelent az objektív általános megragadásával, nem adódik más út, mint elkülöníteni a gondolkodást a természet egyetemes mechanizmusától, a kiterjedt szubsztanciától. Az érzékelés megmarad a dolgok mechanikus rendjében, s mint a testi gépezet funkciója, emberi érzékelésként sem különb az állaténál. Az értelemnek ellenben, amely az embert az állat fölé emeli, nincs köze a testi léthez; az élő világ tehát élesen kettéoszlik az állat–gép és az ember világára, s a fejlődés kozmikus méretekben oly átfogóan érvényesített dialektikájának nem ad helyet. Az állat–gép és az ember közötti merev határvonal az érzékelés és a gondolkodás elhatárolásából ered, ez pedig a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia feloldhatatlan dualizmusával függ össze. A filozófia Descartes-utáni racionalista szárnyának az a legfőbb problémája, hogy megszüntesse ezt a dualizmust, megtalálja az összhangot a tudat és a természet között, anélkül hogy feltételezné bármiféle közvetlen kapcsolatukat. Az egyetlen szubsztancia gondolkodó és kiterjedt oldalának párhuzamossága Spinozánál, a gondolkodás és a természet isten által történő esetenkénti összeigazítása az okkazionalistáknál vagy előre megállapított harmóniája az egyszerire redukált isteni csoda által Leibniznél: mindez a fejlődés eszméjét és a tükrözés elméletét nélkülöző megannyi racionalista kísérlet az anyag és a tudat viszonyának tisztázására, s a mechanikus-metafizikus módszer elégtelenségét bizonyítja mind a lét, mind a megismerés általános elveinek kutatásában.

Néhány esztendővel Descartes halála után tanait hivatalosan elítélték a protestánsok, műveit indexre tette a pápa, filozófiájának egyetemi oktatását megtiltotta a francia király. A nagy gondolkodót a kálvinisták jezsuitizmussal vádolták, a jezsuiták kálvinizmussal; némelyek az ateizmus előfutárát dicsérték vagy bélyegezték meg benne, mások – mint a jámbor Mersenne vagy André atya, az első francia esztétikai értekezés szerzője – az igaz vallás díszének, az egyház leghűségesebb fiának ünnepélyes jelzőivel illették. Értékelése körül a vita nem zárult le ma sem: filozófusunk a vele foglalkozó terjedelmes irodalom lapjain hol álarcot viselő forradalmárként tűnik fel, hol Anselmust és a skolasztikát folytató ortodox katolikusként, hol a modern irracionalizmus gáncsolóbontójának szerepében.

A megítélések sokféleségére maga Descartes ad okot, amikor részint taktikából, de még inkább a világnézetét feszítő belső ellentmondások következtében a középkoriság és az újkori tudományos szellem különös keverékévé formálja filozófiáját. Többértelműsége kedvező talaj az elfogult kommentátoroknak, akik Descartes-ot saját szövegeinek célzatos összeválogatásával a maguk képére hamisíthatják, s még változtatniok sem kell az eredeti szavakon. A tárgyilagos elbírálásnak, úgy véljük, nyomon kell követnie a descartes-i hagyaték sorsát, az idők tükrében kell szemlélnie, hogyan váltak szét bomlékony elemei a maradandóktól, s mi avatta szerzőjüket a Marx-előtti gondolkodás egyik legnagyobb hatású alakjává.

Descartes filozófiájáról Hegeltől Maurice Thorezig va-

lamennyi számottevő értékelője megállapítja, hogy új korszak kezdetét jelzi az emberi megismerés történetében. A politikai történet szemszögéből ezt a korszakot a polgári forradalmak jellemzik, a németalföldi burzsoázia győzelmétől a német burzsoázia kompromisszumáig; gazdaságtörténeti oldalról a manufaktúrák uralma és a gépi nagyipar kibontakozása; a gondolkodás története szempontjából a természettudományok létrejötte és a mechanikus materializmus Feuerbachhal befejeződő két és fél évszázados pályája. Descartes – Baconnel együtt – a természettudományos fejlődés elméleti és módszertani megalapozójaként szabja meg e technikai és szellemi sikerekben oly gazdag korszak gondolkodásának irányát, mint a mechanikus materializmus első újkori rendszerbe foglalója és az ésszerű, tudományos gondolkodás úttörője.

Descartes *módszertana* az ismeretelmélet racionalista vonalát kezdeményezi, amely párhuzamosan fut az empirizmussal, míg Kant meg nem kísérli a két irányzat egyesítését. A racionalizmus, noha csődöt mond matematikai módszerének egyoldalúsága miatt, ráirányítja a figyelmet a megismerés logikai mozzanatának szerepére, és puszta kérdésfeltevésével is, valamint a szintén egyoldalú tapasztalati módszer feletti bírálatával előkészíti az ismeretelméleti problémakör helyes, dialektikus megoldását. A racionalizmus történelmi érdeme, hogy ellenfelével, az empirizmussal karöltve kivívja a logika győzelmét a vallás misztikumán. Descartes az első szervezője ennek a győzelemnek, első rendszerezője az ismereteink tudományos tartalmát biztosítani kívánó racionalista logikának, amely forradalmi merészséggel űzi el a középkor árnyait, mindazt, ami nem

igazolódik az ész előtt. A descartes-i logika szelleme járja át Boileau esztétikáját, La Bruyère erkölcstanát, Racine művészetét; skolasztikaellenességge közös Gassendiéval; hatása oly nagy, hogy ellenzői sem vonhatják ki alóla magukat, s még Pascal irracionalizmusa is descartes-i, racionális formát ölt. Descartes mindmáig a francia kultúra egyik forrása, ugyanolyan jelképe a logikus, világos francia szellemnek, amint Bacon az angol gyakorlatiasságnak, vagy Hegel a németek rendszerező hajlamú elméleti érzékének.

Descartes *materializmusa* a reneszánsz hagyományok betetőzője és ellentéte: átveszi a természet „saját elvei szerinti" magyarázatának Telesio-féle elvét, de a teleológiai fogalmakat a természeti törvény fogalmával váltja fel, s determinizmusa révén, amely a spekulációt is a mechanikának rendeli alá, minden elődjénél világosabban szemlélteti, hogyan alakul át a természetfilozófia természettudománnyá. Közvetlen folytatói körében két ágat különböztethetünk meg. Az egyiket Spinoza képviseli, aki magát a descartes-i determinizmust emeli az általánosságnak olyan fokára, hogy szembefordíthatja Descartes idealizmusával, megrajzolva a senkitől sem teremtett, elpusztíthatatlan, öntörvényű természet nagyszabású képét, s ha a szemlélődés szűk kereteiben is, a szabadság és a szükségszerűség dialektikáját. A karteziánizmus másik ágához azok a gondolkodók tartoznak, akik a vallásos világnézetet próbálják az új követelményekhez alkalmazni a teológia és a természettudományos determinizmus összeegyeztetésével. A Descartes-ból skolasztikust faragó, klerikális történelemhamisítás cáfolataként még ez az irányzat is Descartes előre mutató, skolasztikaellenes tendenciáihoz kapcsolódik: Malebranche

például a maga misztikus eszméit a descartes-i fizika mechanicizmusával igyekszik összebékíteni, azt tartva, hogy isten nem töri meg kivételekkel és csodákkal a világ rendjét.

A descartes-i filozófia két legfontosabb gondolata, az ésszerűség és a materializmus, természetüknél fogva szövetségesei egymásnak, és ellenségei a metafizikai spekulációnak. Legkövetkezetesebb folytatásukat ezért nem Spinoza rendszerében kell keresnünk, hanem a XVIII. század francia materializmusában. A természettudományok erre az időre elváltak már a metafizikától, amely elveszti a régebben még hozzávegyülő pozitív tartalmat, s mint Marx írja, egész gazdagsága gondolati lényekre és mennyei dolgokra apad, „éppen, amikor minden érdeklődés a reális lényekre és a földi dolgokra kezdett összpontosulni". A francia materializmusnak Descartes-ból kihajtó irányzata elutasítja elődjének metafizikáját, és megragadja fizikáját, Descartestal *szemben* érvényesítve magukat a descartes-i eszméket. A francia Descartes-tanítványok – Le Roy, La Mettrie, Cabanis – a bírák és ítéletvégrehajtók tisztét töltik be mesterük műve felett, ők választják le az ésszerű materialista tartalmat az életképtelen idealizmusról, hogy átörökítsék követőik filozófiájába és természettudományába. Ha figyelembe vesszük, hogy Helvetius, Holbach és Diderot egytől egyig La Mettrie hatása alatt nőttek filozófusokká, tisztán áll előttünk Descartes helye a gondolkodás történetében, s az a nyílegyenes út, amely a hithű katolikus nemesembertől, a francia király engedelmes alattvalójától nem az ortodox katolikusok vagy az irracionalisták táborába,

hanem elméleti síkon a felvilágosodáshoz, gyakorlatilag a forradalomhoz vezetett.

Az eszmék élettartamát az határozza meg, hogy milyen mértékben vesznek részt a társadalom forradalmi átalakításában. Ami gondolkodónkat a feudális múlthoz kötötte, nem az évszázadok, de még az évtizedek próbáját sem állta ki; tanításaiból csak az maradt eleven, ami a megalkuvásoktól távol, az igazság szenvedélyes vágyában fogant, és előkészítette az új társadalomért harcolni képes erők szabadulását a forradalmi cselekvést megbénító előítéletektől. Az értelem *szabadsága*, amely kíméletlenül leleplez minden ésszerűtlent; az emberek természetadta *egyenlősége*, mint eszes lényeké; a *testvériség* felizzó gondolatszikrája abban a szilárd erkölcsi meggyőződésben, hogy életünk értelme mások hasznára lenni – a descartes-i eszmevilágnak ezek a gyújtó fényei egybefogva és megsokszorozva lobognak fel a francia forradalom hármas jelszavában. A zárkózott, magányos tudós, a simulékony kompromisszumok mestere, nagy történelmi összecsapások részesévé lett; óvatosan mérlegelt mondataiban viharok lapulnak, s ha tétován is, felmorajlik a Marseillaise dallama.

A descartes-i filozófia továbbfejlődésének, eszmei és társadalmi hatásának iránya annyira kézenfekvő, hogy eleve kudarcra ítéli a burzsoá kommentátorok ferdítéseit. Descartes-ot sohasem sikerülhet a reakció és a dekadencia cégérévé hamisítani: számos hivatásos történetírónál világosabban megértette ezt a hitlerista Rosenberg, midőn a filozófus nevét az 1789-es fordulattal kötötte egybe, befejezettnek nyilvánítva a Descartes és a francia forradalom nyitotta korszakot, s nemkülönben a pétainista Bonnard, az

oktatásügyek kollaboráns vezetője Vichyben, aki úgy nyilatkozott, hogy Descartes-ot ki kell hajítani az ablakon. S vajon mi fémjelezhetné hitelesebben a nagy gondolkodó pozitív történelmi szerepét, mint a hétpróbás fasiszta gonosztevők elvakult gyűlölete?

Az idő kiselejtezte Descartes műveiből a feudális limlomot, igazi értékeit pedig új életre ébresztette 1789-ben, a tömegek tetteiben. De a francia forradalom csak láncszeme és nem végpontja a továbbfutó történelemnek, csak átmeneti mozzanata a descartes-i tanítás gyakorlati érvényesülésének. Descartes tudományos, enciklopédikus kritikai szellemét, hitét az értelem erejében és az embernek saját világa feletti hatalmában Thorez méltán sorolja a modern szocializmus eszmei előzményeihez. A descartes-i hagyaték letéteményese – akárcsak a francia forradalom örökségéé – ma már nem a burzsoázia, hanem a munkásosztály, amely önmaga felszabadításával és a magántulajdon felszámolásával megvalósítja Descartes filozófiájának fő célját, az egyetemes emberi szabadságot, s a szellemi fejlődés minden eredményét beolvasztja saját ideológiájába, a marxizmus–leninizmus tudományába.

I.

Az a gazdasági fejlődés, amely Itáliát a XI. századtól kezdve fokozatosan a reneszánsz vezető országává formálta, a XV. század utolsó évtizedeiben megtorpan, majd a pangás, a lassú hanyatlás és az állandósuló válság állomásain át az ezerhatszázas évek gazdasági, politikai és részben kulturális csődjébe torkollik. Az idealista történetírás a szellem elernyedésében keresi a visszaesés okait, a marxista irodalom pedig általában kielégítő magyarázatként fogadja el a török előrenyomulást és a világkereskedelmi útvonalak súlypontjának áthelyeződését.

A legújabb olasz marxista történetírás nem tagadja a külső tényezők fontosságát, rámutat azonban arra, hogy a hanyatlás okai elsősorban Itália gazdasági szerkezetében, a kereskedelmi tőke túlsúlyában gyökereznek. Ahol a kereskedelmi tőke saját termelési bázis híján a termelés kapitalizmus előtti formáira támaszkodik, ott mindig konzervatív szerepet tölt be: önálló fejlődése személyi függésbe hozza a kistermelőt a felvásárlótól, fékezi a termelőerők kibontakozását a feudalizmus bilincseiből, s hatalma az ipar forradalmasítása nélkül rendszerint átmenetinek bizonyul.

Az itáliai városállamokban elenyésző az ipari tőke ará-

nya; a manufaktúra-termékek döntő hányadát az úgynevezett szétszórt manufaktúrák állítják elő. A *comune* vezető osztálya, a kereskedelmi burzsoázia, amely egyúttal földbirtokos is, fenntartja a parasztság kizsákmányolásának hűbéri formáit, a céhek partikularizmusával és hierarchiájával egyetemben; kíméletlenül érvényesíti oligarchikus törekvéseit, története bővelkedik a pártharcokban és a „sovány néppel" vívott heves osztályharcokban. A történelem a példák sorozatával tanúsítja – amit egyébként Vico is felismert –, hogy az éles osztályharc a személyi diktatúrák kedvező talaja; Itáliában a népi erők gyengesége miatt arisztokratikus diktatúrák alakulnak ki, signoriák és fejedelemségek képében, megszilárdítva a fennálló hűbéri viszonyokat, s a külső tényezők csak lökést adnak a belső okokból megindult refeudalizációnak.

A válság a XVI. század vége felé viharos ütemben súlyosbodik. A török előnyomulás lezárja a közel-keleti utakat; az új észak-afrikai államok létrejötte és a kalózok garázdálkodása folytán mind kockázatosabb a földközi-tengeri hajóforgalom. A hirtelen felfutó holland kereskedelem, a délnémet államok ezzel kapcsolatos hanyatlásával párosulva, Velencét is regionális kikötővé süllyeszti. Az olasz kereskedők pénzüket az addiginál nagyobb arányokban fektetik feudumok és nemesi címek vásárlásába, kivált a spanyol dominiumokon. A *comune* régi kereskedő polgársága felbomlik, felső rétege a feudális arisztokrácia, alsó rétege a plebs sorait gyarapítja. Hasonló jelenség figyelhető meg Franciaországban is, de itt a kereskedelmi és ipari tevékenység fejlődése révén a burzsoázia szakadatlanul és szélesen feltöltődik, Itáliában viszont ez a folyamat

lassú és mennyiségileg elégtelen ahhoz, hogy a polgárság politikailag és eszmeileg önálló társadalmi erővé fejlődhessen. (Vö. Giorgio Candeloro: *Storia dell' Italia moderna.* Feltrinelli, Milano 1959. I. köt. 15–52. o.)

Az olasz társadalom ellentmondásai különös erővel jelentkeznek a déli országrészeken, főleg az idegen megszállás alatt álló Nápolyi Királyság területén. Nápolyban a normann hódítók klasszikus, francia formájában vezették be a feudalizmust, s a hűbéri viszonyok közepette hamar erejét vesztette a városi önkormányzat és minden sajátosan polgári törekvés. A XIII. század első felétől Nápoly, Palermo és Messina kivételével elsorvadnak a királyság városai, mert távol az európai piacoktól nem válhatnak a Kelettel folytatott kereskedelem közvetítőivé. A selyemipar, amely Itália-szerte Nápolyban honosodott meg először, szinte teljesen kipusztul; új üzemek létesítését törvény tiltja, nehogy a vidék elnéptelenedjék, s a népi tömegek tömörüljenek. A mezőgazdasági termelés, néhány nagy népsűrűségű parti sávtól eltekintve, kezdetleges, extenzív módszerekkel folyik, és a spanyol megszállók fosztogató pénzügyi politikájának hatására annyira szétzüllik, hogy az agrárjellegű ország gyakran az élelmiszereket is kénytelen külföldről importálni.

A XIV. század második felétől hosszú évtizedeken át elhúzódó dinasztikus háborúkban megerősödik a hűbéri anarchia. A bárók hatalmára jellemző, hogy még 1734-ben is, Bourbon Károly trónra léptekor, a királyság kétezer községe közül alig néhány tucatra terjed ki a királyi igazságszolgáltatás hatásköre, a többi az úriszék fennhatósága alatt áll. A bárók megvetik az ipart, a kereskedelmet és

a földművelést; Machiavelli azt írja róluk, hogy minden civilizáció ellenségei lévén, a politika bármiféle fellendítése végett legelőször őket kellene kiirtani. A régi feudális arisztokráciánál semmivel sem különb a hozzá csatlakozó új földesurak, a kereskedők, adóbérlők és meggazdagodott jogászok osztálya, az idegen hódítók kezes eszköze.

A feudalizmus legfélelmetesebb eszmei és szervezeti támasza a katolikus egyház. Az ellenreformáció idején a lakosságnak mintegy 3%-át alkotó klérus tartja kézben a királyság nemzeti vagyonának négyötödét, s gazdasági, politikai és szellemi diktatúrája révén megakadályozza, hogy gyökeret verjen a reformáció, amely amúgy is a burzsoázia válságos korszakában, a népi tömegek depressziós éveiben érkezik. A XVI–XVII. században sűrűn fordulnak meg a Szent Hivatal hajói Nápoly és Róma között, megbilincselt vádlottakkal a fedélzetükön: magában Nápolyban – mint Croce megjegyzi – csupán azért nem lobog fel a máglyatűz, mert a „hitetlenek", ha vannak, kivándorlásra kényszerülnek, kézre kerülésük esetén pedig Rómában égetik meg őket.

A parasztság a XVII–XVIII. században differenciálódni kezd, de a kiskereskedők, uzsorások és pásztorok jól élő, vékony rétege számszerűen jelentéktelen marad a napszámosok és kisbérlők tömegéhez képest. Az európai árforradalom nyomán eladósodó nemesség felemeli a bérleti díjakat, felújítja a régi hűbéri jogokat, anélkül hogy az alacsony hozamú termelési módszereken javítana. Az elavult gazdálkodási formák, a növekvő terhek és az egyház korlátlan uralma következtében a parasztok hihetetlenül alacsony anyagi és szellemi színvonalon élnek, olajjal és fűfé-

lékkel táplálkoznak, ahogy azt Cato mezőgazdasági tanulmánya a római rabszolgák részére írta elő. A délolasz parasztságnak nincs perspektívája, a feudalizmusba beilleszkedő polgárságtól nem várhat semmit, s a központi hatalom időszakos fellépései a bárók ellen felszítják ma is eleven monarchista illúzióit. Kilátástalanságában tömegesen csapódik a városi plebshez vagy a Dél-Itáliában napjainkban sem ismeretlen fegyveres útonálló bandákhoz, amelyek részint az egyéni lázadás megnyilvánulásai, részint a hűbérurak támogatásával működnek.

A XVII. század közepére Nápoly négyszázezres nagyvárossá, Európa egyik legnagyobb városává duzzad. Itt összpontosulnak az abszolutizmus köré tömörülő eladósodott hűbérurak, valamint a vidéki feudális kizsákmányolás, a török és barbár kalózkodás elől menekülő néptömegek. A királyság összes városai hasonló fejlődési tendenciát mutatnak, lakosságuk növekedése azonban sehol sem lévén arányban a kereskedelemével és az iparéval, parazita jelleget öltenek, egyre súlyosabb teherként nehezedve a vidékre. Nápoly maga sem ipari, hanem bürokratikus és rezidenciális központ, szolgák, munkanélküliek és koldusok hatalmas tömegével, amelyről egy korabeli szerző azt írja, hogy nincs a világon tapintatlanabb és fegyelmezetlenebb csőcselék. A nápolyi gyülevész-proletariátus kész a legreakciósabb célok zsoldosává szegődni, s a történelem során számtalanszor szerepel a közte és a bárók között manőverező abszolutizmus szekértolójaként.

A királyság egészségtelen gazdasági szerkezete rányomja bélyegét a burzsoázia összetételére. Az adóbérlők, gabonaexportőrök, bankárok és uzsorások jórészt idegenekből to-

borzódó spekulánsrétege mellett az úgynevezett középosztály legjelentősebb alkotóeleme az *értelmiség* – orvosok, jegyzők, s főképpen nagyszámú ügyvéd és hivatalnok, akiknek egy része a vidékről jött a fővárosba szerencsét próbálni. Az ügyvédi pálya egész Itáliában népszerű, de különösen Nápolyban, ahol tizenegyféle törvényrendszer van érvényben, és az alkirályok a bárók megosztása érdekében előmozdítják a pereskedést; ipar és fejlett kereskedelem hiányában egyébként sem kínálkozik más kecsegtető foglalkozás a vállalkozó szellemű emberek számára. A nápolyi burzsoázia tehát többnyire a feudális nemesség, az állam vagy az egyház ügyintézője, létfeltételei az adott rendszerhez kötik, osztálytörekvései a rendszer kereteibe szorulnak.

A XVII. század második felében Európa-szerte lejátszódó fontos politikai változások enyhítenek valamelyest ezeken a nyomasztó állapotokon. A katolikus Spanyolország a teljes bukás felé sodródik, a szintén katolikus Franciaországban az állam saját szerveként rendeli maga alá az egyházat, s a pápaság, amelyet az abszolút monarchiák megszilárdulásán kívül az egyházi állam növekvő belső gondjai is gyengítenek, lassan elveszti korábbi befolyását. Ahol erős a központi hatalom, a klérus nem őrizheti meg sértetlenül régi előjogait; a tudomány és a kultúra új vívmányait sem lehet már puszta megtorlásokkal elintézni; a polgári fejlődés az egyházat rugalmasabb politikára készteti, és a harmincéves háború után friss áramlatokkal kezdi szétoszlatni az ellenreformáció levegőjét.

A spanyol abszolutizmus, ha nincs is olyan progresszív szerepe, mint a franciának, Nápolyban több esetben fel-

lép a pápaság hatalmi igényeit megtestesítő inkvizíció és a független királyság eszméjével kacérkodó feudális főnemesség ellen. Az alkirályok birtokelkobzásokkal vagy egyéb módszerekkel megtörik a bárók politikai erejét, ezek pedig, miután vagyonuk jelentékeny hányada elúszott az árforradalomban, de költséges életmódjukkal eszük ágában sincs felhagyni, saját osztályukat forgácsolják szét az egymás elleni birtokperekkel, ami a Dél elmélyülő gazdaságitársadalmi válságát jelzi.

Az elviselhetetlen életkörülményekre a nép öntudatos elemei – kézművesek, parasztok és halászok –, kihasználva Spanyolország politikai és katonai nehézségeit, nagyerejű antifeudális felkelésekkel válaszolnak. Megmozdulásaikat a bárók kegyetlen bosszúja követi, Európa legprogresszívebb köreiből azonban lelkes egyetértést váltanak ki – Spinoza hágai házában ma is látható Masaniello nápolyi forradalmi vezér arcképe, Jan de Witté mellett –, s a hűbéri rendszer megrendítésével utat nyitnak a polgári törekvések szabadabb érvényesülésének. (Vö. Benedetto Croce: *Storia del Regno di Napoli.* Laterza, Bari 1941. 135., 36. o.)

A nép ellen a feudális nemesség és a burzsoázia egységesen szövetkezik az idegen abszolutizmussal, felszabadítókként üdvözölve a Masaniello-féle forradalom leverése után Nápolyba ismét bevonuló spanyol csapatokat. De mihelyt elhárul a veszély, az egység megbomlik. A bárók az „ősi szabadság" helyreállítása érdekében hol a francia, hol az osztrák párthoz csatlakoznak, s a spanyol örökösödési háború kirobbanásakor összeesküvést szőnek a „függetlenség" kivívására. Az abszolutizmusnak a dolgok logikájá-

nál fogva a burzsoáziára kell támaszkodnia, bizonyos mértékig pártolnia kell antifeudális osztályharcát.

A nápolyi burzsoáziának, noha közvetlen politikai képviselettel nem rendelkezik, száma, fővárosi összpontosultsága s a politikai és adminisztratív életben elfoglalt helye révén vannak némi lehetőségei arra, hogy szembeszálljon a feudalizmus teljhatalmával. Nem nélkülözi ez a harc a megkapó mozzanatokat, a neves és névtelen hősöket. Vidéki ifjak például kitanulják a jogot, hogy saját költségükön védjék községüket a bárók önkénye ellen, vállalva az elszegényedést, az üldöztetést, a börtönt. Giannone, a híres történetíró inkább a száműzetést választja, semmint lemondjon eszméiről, majd sok más szabadgondolkodóhoz hasonlóan fogságban végzi életét. Végeredményben azonban a harc nem haladja meg a jogi kereteket, és egyéni akciókban merül ki.

A burzsoázia antifeudális mozgolódását számos egyéb korlátozottság is terheli. A nápolyi polgárság, amelynek fő törekvése a földbirtokvásárlás, nem teheti magáévá a paraszti követeléseket. Genovesi, a kor ismert írója és közgazdásza szerint az agrárreform a közbékét veszélyeztető ostobaság. A polgári osztály önmagát szigeteli el a parasztságtól, s mert egyetlen lehetséges szövetségese a külföldi abszolutizmus, nem vetheti fel a legégetőbb olasz problémákat. A függetlenség a bárók reakciós célkitűzése marad; a nemzeti egység és a demokratikus átalakulás jelszavai a leghaladóbb nápolyi polgárok részéről sem hangzanak fel.

Mindenesetre még ez a rendkívül szűk terepen folyó osztályharc is rányitja a polgárság legjobbjainak szemét az olasz nyomorúság és az európai fejlődés kiáltó ellentmondására. Nápolyban, ahol az elmaradottság különösen szem-

beötlő, aránylag gyorsan teret hódítanak a nyugat-európai haladó eszmék, noha jócskán megsápadt tartalommal és puszta visszfényeként egy idegen kultúrának, amely az olasz reneszánszból sarjadt ugyan, de a korabeli Itáliában, megfelelő gazdasági háttér híján, nincsenek nemzeti gyökerei. Az epigonizmustól mentes, nemzeti szintézis – Vico műve – nem alakulhatott ki másként, mint többé-kevésbé ellentétben a modern nyugati gondolatokkal.

II.

Hogy megvilágíthassuk Vico bonyolult viszonyát kora szellemi áramlataihoz, először ezeket az áramlatokat kell szemügyre vennünk.

A tudományok területén három, egymással gyakran összekeveredő alapirányzatot figyelhetünk meg: a hivatalos egyházi ideológiát, a Galilei hagyományait folytató természetkutatást és a történeti-filológiai gyűjtést, amelyet az olasz történészek az erudíció fogalmával jelölnek.

Az egyház a tomista filozófia felújításán fáradozik, de Arisztotelész osztatlan uralmát a legbuzgóbb spanyol teológusoknak sem sikerül többé helyreállítaniok. A skolasztika erjedésének jeleként némelyik szerző Occamhoz és Scotushoz csatlakozik, mások, ha bátortalanul is, ortodox katolicizmusuk nevében bírálják az Arisztotelész-kultuszt, tiltakozva azellen, hogy egy profán író tekintélye egy sorba kerüljön a kinyilatkoztatáséval.

Itália feloldhatatlan társadalmi ellentmondásai az erkölcs és a kultúra válságában tükröződnek. A papi méltóságok-

kal és bűnbocsánati cédulákkal üzérkedő ellenreformációs egyház a züllés mélypontjára jut; Adorján pápát, aki a közfelháborodás lecsillapítására reformokat tervez, bíborosai azzal torkolják le, hogy minden reform meggyőzné a népet Luther kritikájának jogosságáról, és csökkentené a bevételeket. Az ellenreformáció nem hadakozik a bomlás ellen, hanem alkalmazkodik hozzá és megnyergeli. Tartalmi újításokkal önmagát ásná alá; inkább új formákat keres a katolicizmus erkölcsi és kulturális primátusának megőrzésére, s a vallással szemben eluralkodó lelkiismereti közönyt az inkvizíció terrorja és a jezsuiták politikai mesterkedései mellett olyan külsőséges ideológiai eszközökkel igyekszik ellensúlyozni, mint a barokk művészet hideg színpadi látványosságai vagy az adott erkölcsi állapotokat az erény vallásos fogalmával kényelmesen összeegyeztető kazuisztika.

A jezsuita kazuisztika az egyház népszerűsítése érdekében felmentést ad minden gaztettre és a legerkölcstelenebb életmód esetén is szavatolja a lélek nyugalmát. Tanításai szerint összes cselekvéseinket céljuk szempontjából kell megítélni: nem bűn például vízbe fojtani egy eretnek gyermeket, ha célunk a gyermek megkeresztelése volt, s a legszentebb eskü sem kötelez, ha titokban megváltoztatjuk néhány suttogva hozzáfűzött szóval. A kazuisztika az ismeretelméletnek egy sajátosan jezsuita válfajára, a probabilizmusra támaszkodik, amelynek értelmében a megismerésnek csak valószínű eredményeket tulajdoníthatunk, magatartásunkról sem tudhatjuk tehát bizonyosan, helyes-e vagy sem, s a gyóntató köteles feloldozást adni bármely cselekedetre.

Ennek az elméletnek néhány elemét – cinizmusától megtisztítva – Vico átültette saját gondolatrendszerébe.

Ami Itália természettudományos fejlődését illeti, a Galilei-per megakaszt minden előrehaladást, s a kopernikuszi tanok hivatalos elítélése útját állja annak a lehetőségnek, hogy olasz gondolkodó filozófiai szintézisbe foglalja az új felfedezéseket. Galilei követőinek rejtegetniök kell világnézetüket, és a mesterük alkotta tudomány perifériájára húzódva, kénytelenek részletkérdések kutatására szorítkozni, de még ezt a leszűkített munkát is megalázó körülmények nehezítik. Az uralkodó köröknek a tudományokkal kapcsolatos magatartására jó példa a toszkán nagyhercegé, aki időnként meghívta Torricellit palotája kertjébe, hogy a tudós fizikai kísérletekkel szórakoztassa a vendégeket. Az újkor hajnalának progresszív eszméi csak a XVIII. század közepe táján kezdenek gyökeret verni, akkor sem a közvetlen természettudományos szükségletek hatására, s mert hazai bázisuk alig van, külföldről szivárognak az országba, eklektikus formákban, megfosztva eredeti gyakorlati-társadalmi funkciójuktól és konkrétságuktól.

A szellemi megújulás kereteit a régiek és a modernek Európa-szerte divatos vitája alkotja, de a vita nem a csillagászat és a mechanika kérdései körül folyik, mint Galilei idejében, hanem a jóval kezdetlegesebb állapotban levő orvostudomány területén, rendszerint részletproblémákról. Galilei után az első, széles körökben elfogadott filozófiai rendszer Gassendi atomisztikája. A XVII. század második felében a haladó elemek szinte kivétel nélkül az atomista filozófia hívei, tanulmányozzák Boyle munkáit, és sűrűn forgatják Lucretiust, akinek elterjedtsége Gassendiéval vetek-

szik; az atomista premisszáktól néhányan a pokol létének és a lélek halhatatlanságának tagadásáig merészkednek el, bár az is igaz, hogy Itáliában a vallási hitetlenség jól megfér az állam és az egyház iránti szervilizmussal, s nem ritkák a szkeptikus szerzetesek sem. A századforduló táján Gassendi divatját Descartes-é szorítja ki, noha a jezsuiták elkeseredetten támadják, azzal az egyáltalán nem alaptalan érveléssel, hogy a filozófiai szabadság a királyok elleni lázadást készíti elő. Az olasz karteziánusok válaszképpen a katolikus hit bástyájának, Szent Ágoston jámbor epigonjának tüntetik fel kedvenc szerzőjüket, mintegy illusztrálva, mennyire komolytalan a Descartes-kultusz az ő hazájukban, ahol a francia gondolkodó forradalmi eszméi dilettánsok időtöltésévé silányulnak.

Két-három évtizeddel később Descartes átadja helyét Locke-nak: az olasz gondolkodás ismét a szenzualizmushoz pártol, s még a XIX. század kezdetén sem lesz teljesen hűtlen hozzá. A szenzualizmus sikerét Giovanni Gentile a Galilei-féle hagyományokkal indokolja, kétségkívül helytállóan, a legfőbb ok azonban véleményünk szerint az olasz kultúra filológiai jellegében keresendő. Ha ezt szem elől tévesztjük, magyarázat nélkül marad a hagyomány továbbélése, és elejtjük a Vicóhoz vezető fonalat.

A történelmi-filológiai tevékenység az okok szerteágazó sora következtében kerül a tudományos érdeklődés homlokterébe.

A történelmi kutatásokra az egyház nem gyakorol olyan erőszakos nyomást, mint a természettudományokra. Az utóbbiak – különösen az objektív anyagi mozgástörvények rendszerezett tudományává fejlődött mechanika – a

természet öntörvényűségének materialista álláspontjáról közvetlenül veszélyeztetik a hivatalos egyházi ideológia hitelét, a történelem ellenben, amely a munkásosztály szervezett fellépéséig nem lehet materialistává, lényegében azonos talajon áll a vallással. A XVII. század élénk történeti érdeklődése elfordulást jelent a természettől, a materializmustól: Vico szinte érthetetlennek találja, miért tűzték ki célul az összes filozófusok a természet megismerését a társadalomé helyett, s a vizsgálódásnak ezt az irányát abból a *nyomorúságból* származtatja, hogy a testet az ember könnyebben fürkészheti ki, mint önmagát.

A XVII. század természettudományos materializmusát a nyugat-európai országokban a termelési mód mélyreható változásaiból fakadó technikai és társadalmi szükségletek hozták létre. Az olasz gondolkodókat a XVIII. század első felében vajmi kevéssé ösztönzik ilyen szükségletek; a történetírói pályát éppen arra tekintik alkalmasnak, hogy a gyakorlat elől kényelmesen meghátrálhassanak, egyszerre utasítva el munkásságukban mind a materializmust, mind az élő jelen konkrét feladatait. Egy korabeli történész kertelés nélkül előadja, hogy az időszerű politikai kérdésekkel kapcsolatban kockázatos megírni az igazságot, helyesebb a régmúlt századokkal foglalkozni. (Vö. Benedetto Croce: *Storia dell' età barocca.* Laterza, Bari 1929. 118-119. o.) Vico, kimondatlanul ugyan, de lényegében ugyanígy vélekedik, hiszen mihelyt fejtegetései során a maga korához érkezik, néhány futó megjegyzés után bizonytalanul elhallgat. Ha arra gondolunk, hogy az irodalom legdivatosabb irányzata a klasszicizáló pásztorköltészet, amely szintén hátat fordít a jelennek, s a valóság drámáját a képzeletbeli

aranykor mesterkélt idilljével cseréli fel, láthatjuk, mennyire általános, nem a tudományokra korlátozódó kórtünet a múltba futamodás.

A történetírás természetesen részt vállalhatna a gyakorlati feladatok pozitív megoldásában, ha a társadalmi mozgásnak legalább egyik-másik objektív törvényét napvilágra hozná. Egyelőre azonban nincs erről szó. A történelem, mint a legbonyolultabb mozgásformára irányuló tudomány, a mecnanikával ellentétben nem haladta még túl a tudományos megismerés érzéki-leíró fokát, a tények egyszerű regisztrálását, az adott társadalmi viszonyok pedig megrögzítik ebben az állapotban. Az egyház minden fontos elvi-világnézeti kérdést a viták kizárásával, kötelezően dönt el, nem hagy egyéb teret a kutatásnak, mint a nyers empíriát. A jezsuiták egész kulturális ténykedésükkel ezt a törekvést szolgálják: a humanista műveltség terjesztőiként, nemegyszer a szabadgondolkodás mezében lépnek fel, de a kultúrából kiölik az eleven tartalmat, a szellemi érdeklődést a felszínre összpontosítják, iskoláikban az emlékezet kimüvelésére, az empirikus-filológiai ismeretekre helyezik a súlyt. A történészek többnyire latin és görög feliratokat vagy más ritka szövegeket bogarászó kommentátorok, történelmi anekdoták és kompilációk meghökkentő mennyiségű enciklopédikus irodalmának sorozatgyártói, akik írásaikba az idézetek tömegét tűzdelik, és babonásan tisztelik a tekintélyt; az egy Giannone kivételével nem támadják a kanonizált szerzőket, nem vonják kétségbe a csodák lehetőségét, s végeredményben csak az egyházilag megválaszolatlan vagy el nem tiltott kérdésekkel foglalkoznak. A történelem többek közt annak köszönheti népszerűségét,

hogy fejlettségi foka a legkedvezőbb az erudíció számára, ez viszont a maga részéről a tények filológiai halmazába fojtja a történelmet.

A felsorolt negatívumok mellett ellenkező előjelű okok is közrejátszanak a történelmi kutatómunka kiszélesedésében.

Az abszolút monarchiák létrejöttéért és megszilárdításáért folyó társadalmi harcok során a politika leplezetlenül az érdekek összecsapásának mutatkozik, világi jellege – akárcsak az államé – nem bújhat meg többé észrevétlenül. Lejárt a régi, vallásos politikai és államelméletek ideje, s a történelmi adatgyűjtés fellendülése fordulatot tükröz ebben a vonatkozásban az égi világtól az ember világa, az elvont spekulációtól a tények felé. Az új tudományos szemlélet szintén ezt a fordulatot segíti. A filológiai szellem eredete nemcsak abban rejlik, hogy nincs mód a természettudományok filozófiai szintézisére, hanem abban is, hogy a szenzualizmusnak a reneszánsz természetfilozófiájában megnyilatkozó naiv, fantasztikus formáját Galilei után egy ésszerűbb forma, a konkrét jelenségek megfigyelése és összegyűjtése váltja fel. A kor történetíróinak legjobbjai a „facti ex facto petere" elvét vallják, igyekeznek ellenőrizhetetlen elbeszélések helyett eredeti szövegekre, régészeti és levéltári anyagokra támaszkodni. A politikai történetírás amellett nincs híján bizonyos gyakorlati célkitűzéseknek sem, amennyiben részint összegezni kívánja az abszolút monarchiák kialakulásával egyre bonyolultabbakká váló politikai folyamatok irányító elveit, részint pedig az újságírás előfutáraként közvetíti a hatalom gyakorlásához immár nélkülözhetetlen nemzetközi tapasztalatokat.

A nyugat-európai abszolút monarchiák a polgári fejlődés termékei, amely a helyi piacokat nemzeti piacokká, a népeket nemzetekké formálja, és felélesztí a nemzeti öntudatot. Bár Itália helyzete lényegesen eltér a vezető atlanti államokétól, a sivár olasz jelen ellentéte a reneszánszkori vagy a római múlttal, az olasz nyomorúság ellentéte a nyugati virágzással nem marad hatástalan a nemzeti öntudatra. Felébred az érdeklődés az ország ősi civilizációja iránt. Muratori közzéteszi *Itáliai Évkönyvei*-t, Vasari kibővíti a *Festők Életé*-t; több munka lát napvilágot az ókor történetéről, s megkezdődnek az első kísérletek az olasz irodalom történetének kidolgozására. A XVII. század első felének barokk filológiája olyan kérdéseket firtatott, mint Anchises anyjának kiléte; a század utolsó évtizedeiben a filológia már nagyobb elevenségre tesz szert, a gyűjtemények és illusztrációk közlésén túl közeledni kezd a filozófiához, sőt a kritikától sem idegenkedik, noha bírálatával még mindig a régmúlt idők veszélytelen vizein evezget, s az időszerű politikai és ideológiai problémákat óvatosan elkerüli, nem úgy, mint Franciaországban és Hollandiában.

Machiavelli nyíltan követelte a nemzeti egységet és függetlenséget, az egyház világi hatalmában jelölve meg ennek akadályát. A XVII. század történészei a legjobb esetben is csak egy töredékét őrzik meg Machiavelli hazafias hitének, de a lényeg az, hogy a jelentékenyebbek nem zárkóznak el teljesen nagy elődjüktől, s ha következetlenül is, hangot adnak ellenzékiségüknek a klérussal és a feudális nemességgel szemben. Paolo Sarpi, a trentói zsinat történetírója leleplezi az ellenreformációt, mások meg kimutatják, hogyan árulták el a múltban a bárók, az állam állítólagos pil-

lérei, az uralkodót és a hazát. A történetírás egy része az egyházi és hűbéri előjogokat támadja, főleg Nápolyban, ahol a századforduló táján az alkirályok taktikai meggondolásokból némi szabadságot engedélyeznek a polgári-antikurialista pártnak. Igaz, hogy ezek a szerzők rendszerint groteszk szolgalelkűséggel hajlonganak a feudális állam urai előtt, a történelmi múlt ábrázolásával azonban, közvetett formában s néha akaratlanul, saját koruk felett mondanak ítéletet.

Vicóra egyaránt hatott a szenzualizmus és Descartes, a filológiai gyűjtés és a hivatalos egyházi ideológia. Ő volt az, aki a kritika eszközeivel átfogó szintézisbe olvasztotta kora ellentétes és elszigeteltségükben egyoldalú progresszív eszméit, bár a katolikus vallással kötött kompromisszuma vaskosan konzervatív elemekkel terhelte gondolatrendszerét.

III.

Fiatal éveiben Vico a legmerészebb nápolyi újítókkal tart: meghitt barátság fűzi az 1691–1693-as nagyszabású ateista per három fővádlottjához, s még 1710-ben is elismeréssel emlékezik meg róluk. A vádlottak által meglehetősen zavaros formában hirdetett lucretiusi ihletésű tanokat, nyíltan keresztényellenes elemeik kivételével, felhasználja az *Új tudomány*-ban.

Az ateista per folyamán Vico mély válságot él át. Megrendül katolikus hitében, kétségbeesett költeményt tesz közzé a világ közeli pusztulásáról, majd abbahagy minden kompromittáló tevékenységet. Sorsa némileg Descartes-é-

hoz hasonlít, aki a jezsuita kollégium elvégzése után az olasz reneszánsz legforradalmibb írásait tanulmányozta, de mihelyt értesült Vanini megkínzatásáról és párizsi máglyahaláláról, a kockázatmentes matematikának szentelte magát. Vico nem zárkózhat a matematika elefántcsonttornyába, ahol éppoly kevéssé otthonos, mint a természettudományokban; szellemi formálódásának legdöntőbb éveit vidéken tölti, elzárva a modern tudományos irodalomtól, s jogi és filológiai műveltségének megfelelően az ókor klaszszikus világát választja menedékül. Karteziánus tanítómestereivel szembehelyezkedve, közeledik a humanista jártasságot a tekintély vakbuzgó védelmével egyesítő írókhoz, kapcsolatokat keres a klérussal – bár a csábítások és a várható előnyök sem vonzzák a szerzetesi pályára –, egy 1720-as levelében pedig szégyenkező megbánással tekint vissza vallásos hitének átmeneti válságára, mint sajnálatos ifjúkori eltévelyedésre.

Vico magatartását a továbbiakban az elvtelenség kiszámíthatatlan kacskaringói jellemzik, amilyenekkel vagy kora hivatásos politikusainál, vagy a politikával szemben tökéletesen közömbös embereknél találkozhatunk. Őt magát, aki szinte hivalkodik azzal, hogy nem tartozik semmiféle „szektához", inkább az utóbbiakhoz sorolhatjuk. Könyveit egyaránt dedikálja pápáknak, bíborosoknak és antikurialista magisztrátusoknak; irtózik az egyház ortodox filozófiájától, de a hivatalos egyházi cenzúrán kívül papi barátaival is ellenőrizteti munkáit. Kigúnyolja az arisztokratákat, uralmukat plebejus gyűlölettel a barbárság korszakának nevezi, ám ugyanakkor magasztaló bérköltményeket komponál róluk, és ezer dukátért életrajzot üt össze az

eperjesi vérengzéseiről hírhedt Caraffa tábornokról. Az emberiség történetéből száműzi a csodákat, de az egyház rendelésére feliratokat szerkeszt San Gennaro vérének csodájáról; az ékesszólás egyetemi tanárának minőségében hivatalból szállít hol a spanyolokat, hol ellenségeiket dicsőítő verseket; a spanyol kormányzat iránti odaadó hűséggel megírja Macchia herceg spanyolellenes összeesküvésének történetét, árulóknak titulálva a résztvevőket, azután osztrák megbízásból ugyanő fogalmaz kegyeletes szöveget a kivégzett összeesküvők emlékére. Élete végéig a megélhetés gondjaival viaskodva, ezzel a szégyenletes irodalmi robottal kényszerül előteremteni a filozófiai alkotás anyagi feltételeit, s a napi politikával szembeni érdektelensége talán önérzetének védekezése is a sorozatos megaláztatások ellen.

A politikai közöny bizonytalan felszíne alatt azonban tisztán érzékelhető Vico határozott *polgári* állásfoglalása. Társadalmi nézeteinek középpontjában az *egyenlőség* gondolata áll, amely nem egyszerű megismétlése Descartes felfogásának az emberek mint eszes lények *elméleti* egyenlőségéről, hanem továbbhaladás a jogi egyenlőség gyakorlatinak, már-már forradalminak tetsző eszméjéhez. Vico leszögezi, hogy az eszes természet mindenkinek sajátja, nincs hát igazság ott, ahol a törvény különbséget tesz ember és ember között. Az *Új tudomány* a „hősök" feudális uralmát felváltó „emberi" kormányzatot a jogok egyenlősége alapján határolja el a történelem egyéb korszakaitól, s a civilizáció állapotának nyilvánítja, ahonnan lehetetlen visszakanyarodni az arisztokratikus államformához, mert ha egyszer a „nem-nemesek" ráébrednek, hogy természetük

azonos a nemesekével, nem tűrik el többé, hogy ne legyenek velük jogilag is egyenlők.

A formális egyenlőségeszme ilyen vagy olyan alakban vörös fonálként húzódik át a manufaktúra-korszaknak és részint a gépi nagyipar kezdetének polgári filozófiáin. Descartes és Gassendi, Hobbes és Spinoza, Grotius és Locke erre az eszmére építik gondolkodásukat, s a listát nem volna nehéz folytatnunk. De az említettek, akármilyen ellentétesek is, valamennyien *egy* irányzat képviselői, Vico ellenben *egyedülálló* figura, aki jobban elüt tőlük és a mechanikai világkép klasszikus változatainak nápolyi epigonjaitól, mint ők egymástól. Bár Vico specifikumát munkánk egészében próbáljuk meg kimutatni, nem tekinthetünk el attól, hogy néhány megjegyzésben már itt fel ne vázoljuk ezt a specifikumot, hiszen egy gondolatrendszer társadalmi tartalmának előzetes ismerete, bármennyire „globális" és óhatatlanul felületes is, mindenképpen hasznunkra lesz, ha sor kerül a részletek előadására.

Vico szerint az állam legjobb formája a központosított monarchia, mert megfékezi az urak kegyetlenségét, megoltalmazza a sokaságot az elnyomástól, a hatalmasokat egyenlősíti a gyengékkel. Nincs ebben a megállapításban semmi, ami áthágná a kor megszokott eszmekörét. Az abszolutizmus burzsoá színezetű dicsérete azonban az *Új tudomány* lapjain a fennálló állapotok szolgai eszményítésével párosul, elárulva, mennyire talajtalanok Vico politikai elképzelései, milyen kevés köze van látszólag forradalmi egyenlőségeszméjének a társadalom időszerű problémáihoz. Gondolkodónk a maga politikai eszményképét nem a jövő feladatának, hanem megvalósult ténynek ábrázolja: napjainkban –

úgymond – Európa-szerte tündöklik a humanitás, nagy és tökéletes monarchiákat láthatunk igen egészséges erkölcsökkel, a test és a lélek szükségleteit kielégítő javak bőségével, mindezt pedig a keresztény vallásnak köszönhetjük. Így ír az a szerző, akinek hazájában nap mint nap felüti fejét a feudális és egyházi terror, s rendszeres az éhínség.

Azt kérdezhetnénk erre, hogy mi itt a meglepő, mi a vicói specialitás. Descartes nem görnyedt-e hétrét a monarchia előtt? A nyomorúságos nápolyi burzsoázia nem hajbókolt-e ugyanilyen gyáván és arcátlanul? Vico marxista magyarázói helyesen járnak el, amikor a haladás és megalkuvás ellentétéből vezetik le az *Új tudomány* belső ellentmondásait; csakhogy nem szabad elfelejtenünk, mi a különbség Vico megalkuvása és a kortársaké között, máskülönben sohasem fogjuk okát adni gondolkodónk magányosságának.

Vico álláspontja, bár lényegében polgári, két irányban tér el a korabeli progresszív olasz burzsoáziáétól. A leghaladóbb nápolyi polgárok is a monarchiához törleszkednek, mint ő, de mindenesetre előbbre akarják lendíteni a hűbéri államot a polgárosulás útján a bárók és különösen az egyház előjogainak megnyirbálására irányuló reformtörekvéseikkel. Antikurializmusuk, jezsuita-gyűlöletük és a feudális arisztokrácia ellen fel-fellobbanó osztályharcuk a kor legmodernebb filozófiáiban, a mechanikai világkép gassendista vagy karteziánus válfajában talál eszmei támaszt. Politikai kettősségük másik összetevője, a hűbéri állam iránti meghunyászkodó engedelmesség összeférhetetlen persze a mechanikus felfogás antifeudális tartalmával, gondolkodásukban tehát egymást kizáró, egységes rendszerbe

nem forraszthatò elemek keverednek, zavaros eklektikává torzítva a modern világképet, amely Nápolyban, mint idegen importáru, amúgy is szükségképpen epigonizmussá fajul.

Vico szintén kétarcú gondolkodó, de nem támadja a klérust, nincs szándékában reformokat követelni, a kettősség összetevői az ő esetében nem zárják ki egymást. A fennálló rendet a változtatás legcsekélyebb igénye nélkül olyannak fogadja el, amilyen, összes tehertételeivel együtt, s az ellentétek *kibékítésén*, az új és a régi *összeegyeztetésén* fáradozik. Középutasságát jól jellemzi az a mód, ahogyan állást foglal a régiek és a modernek vitájában. A vita eldöntésére önmagát mondja illetékesnek, miután nem híve egyik pártnak sem; kijelenti, hogy a modernek sok tekintetben felülmúlják a régieket, akik nem ismerték az új kritikai szellemet, nem végeztek kémiai kísérleteket, nélkülözték az olyan technikai vívmányokat, mint a távcső, a mikroszkóp, az iránytü, a könyvnyomtatás. Ám a modernek fölénye komoly veszélyeket rejt. Az újkor kritikai szelleme nemcsak a teljesen hamisat veti el, hanem a valószínűt is, mindazt, amiben nem abszurdum kételkedünk, ezzel pedig elsorvasztja a költészet, a jog és a retorika iránti érzéket, a *tekintély* és a *hagyományok* tiszteletét.

A nápolyi burzsoázia megalkuszik, de nem tesz le a reformkövetelésekről, s vallásos hagyománytisztelete *idegen elemként* foglal helyet világnézetében a forradalmi-mechanikus gondolatelemek mellett. Descartes megalkuszik, de inkább kettétöri rendszerét, semhogy lemondjon az elmélet forradalmasításáról. Vicónál mást tapasztalunk. Mint meggyőződéses katolikus, nem szakíthat az egyházilag megszen-

telt hagyományokkal; mint klasszikus műveltségű tudós, akinek a történelmen és az erudíción kívül egyéb működési területe nincsen, nem vetheti ki magából azt a szellemi tartalmat, amely ő maga. A tekintélyek és a hagyományok tisztelete az ő számára életkérdés, a mechanikai világkép viszont nem az, mert Vico távol áll mind a gyakorlati, mind az elméleti forradalomtól. Polgári progresszivitása tehát letér az általánosan követett útról, alkalmazkodik a katolicizmushoz – amit a mechanikai világkép a „legjobb" szándékkal sem képes elfogadhatóan keresztülvinni –, és a korszerű eszmék antifeudális élét igyekszik annyira letompítani, hogy *egyetlen egységes rendszeren belül békés szintézisben férjenek meg az elavult hagyományokkal.*

Ha elhamarkodottan ítélnénk, azt a következtetést vonhatnánk le ebből, hogy Vico a nápolyi burzsoázia színvonalára sem tud felemelkedni. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Vico nemcsak mögötte kullog saját osztályának, hanem előtte is jár, bizonyos tekintetben áttöri a polgári korlátoltságot. A plebejus származású tudós, Nápoly egyik legszegényebb könyvárusának fia, írástudatlan napszámosok és szövőmunkások ivadéka, az *Új tudomány* legszenvedélyesebb oldalain forró rokonszenvvel tesz hitet „a nyomorult és boldogtalan nép" mellett, izzó haraggal ostorozva elnyomóit. Igaz, hogy e téren sem mentes a kettősségtől, hiszen rokonszenvét a szemlélődés határai közé szorítva, a népnek csak a feudális anarchia ellen folytatott, *múltbeli* harcait pártfogolja, a gazdasági egyenlőséget elítéli, s a népforradalomtól való félelmében a monarchiát többek közt azért eszményíti, mert véget vet a polgárháborúknak; a plebejus vonzalmak mégis elég szilárdak benne

ahhoz, hogy az ellentétek kibékítését célzó próbálkozásai ellenére felfedeztessék vele a kibékíthetetlen társadalmi ellentéteket, az osztályharcot mint a történelmi fejlődés belső mozgatóját, néhol olyan világossággal, amelyet csak Diderot és az orosz forradalmi demokraták szárnyaltak túl a marxizmus klasszikusai előtt.

Mi az oka Vico sajátos kettősségének? Milyen osztályhelyzetből fakad, hogy elmarad a maga korától, és túl is halad rajta? Úgy véljük, Fausto Nicolini, Vico életének és életművének legszorgalmasabb kutatója, jó nyomon járt, amikor a napi eseményeket távolról szemlélő, a mindenkori hatalmat feltétlenül kiszolgáló filozófus magatartásában rámutatott a *kispolgárság* osztálytermészetére. (Vö. Fausto Nicolini: *La giovinezza di Giambattista Vico.* Laterza, Bari 1932. 177. o.) Az anyagi létbizonytalanságból soha ki nem evickélő, vagyontalan Vicót származása és életkörülményei a néphez kötik; innen ered számos gondolatának a kortársakét magasan felülmúló merészsége, demokratikus és plebejus tartalma. De a népi tömegekkel Vico nem érintkezik; foglalkozása és kultúrája, a szellem felsőbbrendűségét elhitető, magába merült elméleti tevékenysége a burzsoáziához fűzik, megélhetési forrásai pedig az arisztokráciához, amelynek szerény jövedelmű alkalmazottja. Az osztályától elszakadt plebejus magányosan, megtűrt emberként forgolódik a polgári és főnemesi körökben, s nagyszerű nekilendülései tömegtámogatás híján szárnyukszegetten torpannak meg, mielőtt belső logikájuknak engedve leszaggatnák a fátylat a fennálló rend logikátlanságáról. Az arisztokrata csemeték házitanítója, a főnemesség bérköltője, a nápolyi királyi egyetem tanára éppen plebejus volta miatt hunyász-

kodik meg a „kenyéradó" monarchia előtt visszataszítóbb alázattal, mint az anyagilag többé-kevésbé független, vagyonos polgárság; ösztönös gyűlöletét az úri világgal szemben mindig a régmúlt időkre zúdítja, a jelenre soha, a jelent nem szabad bántania, hiszen többet kockáztatna a megélhetésnél, többet az életnél – az élet értelmét, a hivatást kockáztatná. Így történik, hogy plebejusként megelőzi korát, a „felső" osztályok kitartottjaként pedig elmarad tőle, és semmilyen gyakorlati útmutatást nem tud számára adni.

Vicónak nincs iskolája, nincsenek folytatói. Nemcsak azért nincsenek, mert a plebejus osztályhelyzet általában felőrli a tehetséget, hanem főként azért, mert a kispolgárság az adott korban nem játszik történelmi szerepet, és csak kivételes pillanatokban juthat szóhoz. Vico magányában lehetetlen nem látnunk a nápolyi plebejus tömegek elszigeteltségét, azokét a tömegekét, amelyek szövetségesek nélkül, tétován hánykolódnak az osztályerőiket szétforgácsoló gazdasági és politikai válság hullámain.

IV.

Az egyeztető törekvések Vicónak a mechanikai világképpel és elsősorban a descartes-i racionalizmussal vívott harcában kristályosodnak ki.

Vico tulajdonképpen Descartes-nak köszönheti filozófiáját, az *Értekezés a módszerről* elfogulatlan kritikai szelleméből, Galileit követő determinizmusából meríti erejét, s nem tagadja meg a francia mestertől a köteles tiszteletet.

Mint a skolasztika ellenfele, Descartes javára írja a modern gondolkodás rendezettségét, kiemelkedését a középkori formák és minőségek káoszából, az értelem felszabadítását a dogmák nyűge alól, „mert túlságosan megalázó szolgaság volt teljesen a tekintély uralma alatt állni". Utolsó művében Descartes-ot az újkor kimagasló alakjainak „nemes palotájába" helyezi, a „hősi elmék", Kolumbusz, Galilei és Grotius mellé. Ha figyelembe vesszük az *Új tudomány* bátor *kritikai* módszerét – például a homéroszi eposzokkal kapcsolatban – vagy még inkább Vico erőfeszítéseit a társadalom objektív törvényeinek feltárására ahhoz hasonlóan, ahogyan Descartes a természet törvényeit kutatta, megállapíthatjuk, hogy az elismerés nem üres kollegiális bók, hanem a fogékony tanítvány hálája.

Vicót azonban megbotránkoztatja az egyetemes kétely, az előfeltevések egyértelmű elutasítása, a korlátlan bizalom saját ítéletünkben. A descartes-i módszer a szükségszerű igazságokat más szükségszerű igazságokból, tisztán logikai úton szándékozik levezetni, feloldva az axiomatikus, a priori elvekre támaszkodó értelmet minden külső függőségtől. Világos, hogy a szubjektív értelem autonómiája és az igazságok láncának ez a szigorú determinizmusa megférhet Kálvin reformációjával, de a katolicizmussal soha. S nézzük a további következményeket. Az ésszerűség mechanikus-matematikai megalapozása nemcsak a tekintélyek szavát rekeszti ki a tudományok köréből, hanem a történelmet és a filológiát is, mindazt, ami nem illeszthető a dedukció folyamatába, a matematikai típusú szükségszerűség fogalmába; a karteziánus Malebranche a maga szemléletes nyel-

vén úgy fejezi ezt ki, hogy nem volna számottevő kár, ha tűz pusztítaná el a régi filozófusok és költők munkáit.

Természetesen sem az ortodox katolicizmus, sem a filológiai műveltség képviselői nem fogadhatják el a szükségszerűség matematikai típusát az igazság kizárólagos alakjának. A jezsuita Pallavicino a *valószínűség* nevében intéz éles támadást a descartes-i evidencia ellen, s Vico szintén a probabilizmus talajáról ítéli el Descartes újfajta „dogmatizmusát", aláhúzva az ész racionalista túlértékelésével szemben részint a megismerés alogikus formáinak szerepét, részint a tekintélyekét. Nem hagyatkozhatunk ugyan teljesen a tekintélyekre – állítja a középutas Vico –, mert akkor vakon tapogatóznánk a tudományban, ám azt az *őrültséget* sem követhetjük el, hogy teljesen ítéletünkre bízzuk magunkat, és kíséret nélkül járjuk a gondolkodás útvesztőit.

A racionalista módszer csupán ismeretelméleti függvénye a XVII–XVIII. század mechanikai világképének, amely eredendően vallás- és történelemellenes. Szinte megszakítás nélkül folyik ugyan a kísérletezés, hogy az új világképet összehangolják a hittel, de mindig olyan gondolkodók részéről, akikben a természettudománynak vagy a társadalom polgári megreformálásának igénye legalább annyira erős, mint vallásos kötöttségeik. Akár Vicóról legyen azonban szó, akár a nápolyi jezsuitákról, ilyen igények egyiküket sem feszélyezik a mechanikai világkép és az ortodox katolicizmus ellentétének leleplezésében. Vico egy véleményen van a jezsuita De Benedictisszel, a karteziánizmus ádáz és gátlástalan ellenfelével abban, hogy Descartes hiába állít mechanikus fizikája fölé egy platóni

mintájú metafizikát, a két szubsztancia nem illik egymáshoz, a következetesség egyetlen epikuroszi, testi szubsztanciát kívánna. Descartes anyagelmélete – mondja Vico – csupán annyiban tér el Epikuroszétól, hogy az egyik az atomok elhajlásával a véletleneknek szolgáltatja ki a világot, a másik az anyagrészecskék egyenesvonalú mozgásával a fatalistáknak kedvez.

Descartes és Epikurosz – vagy Gassendi – rendszerében istennek be kell érnie a statisztaszereppel; érthető, ha a jezsuiták kikelnek e kárhozatos gondolkodók ellen, az ördögtől valónak bélyegezve mind az abszolút szükségszerűség, mind az abszolút véletlen eszméjét, tehát a mechanikus filozófia összes lehetséges változatait. Vico ebben a kérdésben egyetért a jezsuitákkal. Mechanikaellenes bírálatának tudománytalan, vallásos indítékai mégis önmagukat cáfolják majd meg az eredmény *dialektikus* tartalmában; de hogy ne vágjunk a dolgok elébe, lássuk előbb, hogyan jelentkezik az abszolút véletlen a kor mechanikus társadalomelméleteiben, mert enélkül nehéz volna megvilágítanunk, miért fordul el Vico századának legprogresszívebb irányzatától a *társadalom* vonatkozásában is, egy teljesen egyedülálló, elszigetelt gondolatrendszer kedvéért.

A mechanikai világkép az anyag egyneműségének fogalmára épül, és mennyiségi szemléletével kizárja a természetből a tagadás dialektikus elemét, azaz mind az önmozgást, mind a minőségi változásokat. Ha a mechanikus természeti képet rákényszerítjük a történelemre, szétfoszlik a fejlődés gondolata, a társadalmi mozgás megmerevedik, nincs többé történelem.

A manufaktúra-korszak mechanikus társadalomszemléle-

te a formális egyenlőségeszmén alapuló természetjogi elméletekben jut érvényre. A formális egyenlőség fogalma ugyanolyan egyneműséget tételez fel a társadalomban, mint a mechanikus anyagfogalom a természetben; mindkét fogalom az árutulajdonosok egyenlőségét támasztja alá a hűbéri hierarchiával szemben, s funkcióbeli azonosságuk egymás kiegészítőiként kapcsolja össze a mechanikai világképet és a burzsoá természetjogot.

A formális egyenlőségeszme az embereket mint természeti lényeket egyenlősíti, s a mennyiségi szemlélethez tapadva elmossa egyrészt osztályhelyzetük *tartalmi* különbségeit, másrészt a társadalom különbségét a természettől. A társadalomnak ebben a megvilágításban az „emberi természethez" kell igazodnia, amelynek lényegét a polgári gondolkodók, osztályuk történetének felfelé ívelő szakaszán, az észben vélik megpillantani.

Ha az ésszerűség tartalma a formális egyenlőség, csak a burzsoá rend minősülhet racionálisnak és történelmileg szükségszerűnek; nem tekinthetjük annak sem a feudalizmust, sem az azt megelőző társadalmi alakulatokat, hacsak fel nem tételezzük, hogy maga az emberi természet változik, s volt a jelenlegitől minőségileg különböző, ésszerűség előtti állapota is. De a mechanikus-mennyiségi szemlélet kereteiben nincs helye a minőségi átalakulásnak: a természetjog – írja Grotius – annyira változhatatlan parancsa az észnek, hogy még isten sem változtathatja meg. Az önmagával *abszolút azonos* emberi természet fogalma *abszolút különbözőnek* mutatja a polgári társadalmat az előzőktől, megszakítja a fejlődés láncát, és az új társadalom létrejöttét attól a *szubjektiv véletlentől* teszi függővé, hogy

felismerik-e az emberek az „ésszerűség" követelményeit, vagy sem.

A jámbor Vico, aki a mechanikus véletlenek felszíne alatt mozgolódni hallja Epikurosz ördögét, nem vállal közösséget a burzsoá természetjog történelemellenes szellemével. A mechanikai világkép bírálata módot nyújt számára, hogy a társadalmat a véletlenektől és az egyéni tudattól független, saját belső logikáját követő *folyamatnak* rajzolja, fejlődést és minőségi változásokat állapítson meg a történelemben. Az emberi természetet ő is a társadalom meghatározójának hiszi, de éppen ezért kimozdítja metafizikus változatlanságából, hiszen a fejlődés forrása nem lehet olyasvalami, ami maga nem fejlődik. Az ésszerűség Vico szerint nem örök állapota, hanem *mozzanata* a tudatnak, amely előzőleg az alogikus formák szakaszait futotta be; azok a gondolkodók, akik az emberi természetet egy kalap alá veszik az ésszerűséggel, közepén kezdik a történelmet, holott a tudományoknak ott kell kezdődniök, ahol tárgyuk kezdődik.

A logikai és a történeti folyamat egységének ezt a zseniális megfogalmazását és általában a vicói dialektikát a mechanikai világkép kritikája tette *lehetővé*. Csakhogy a kritikától a pozitív kifejtésig hosszú az út, s fontos kérdésekre nem adtunk még feleletet. Hogyan bírálhatta Vico a természetjogot és a mechanikai világképet, ha maga is a formális polgári egyenlőség pártján volt? Mi késztette arra, hogy a lehetőségből kibontsa a valóságot, ami a mechanikus felfogás jezsuita kritikusainak eszükbe sem jutott? Vagy egyetlen kérdésbe foglalva az előbbieket: van-e összefüggés dialektikája és középutassága között?

A filozófiatörténet tanúsága szerint a Marx-előtti dialektikus *rendszereket* a középutasság, a kompromisszum jellemezte; hogy átláthassuk ennek a jelenségnek az okát, helyezkedjünk vissza abba az időbe, amikor a mozgás alapformáinak lényeges törvényei feltáratlanok voltak, s vegyük sorra, milyen elképzeléseket alakíthatunk így ki a világ egységéről. Ha az egynemű alkotórészek mechanikus halmazának gondoljuk ezt az egységet, kisiklik kezünkből a tagadás mozzanata és vele a dialektika. Tételezzük most fel a dolgok minőségi sokféleségét: máris új feladat áll előttünk, meg kell találnunk, mi a közös oka a sokféleségnek, mi fogja össze a szétágazót. A transzcendens istenben nem tanácsos megbíznunk, mert kirántja a talajt a dialektika centrális eleme, az önmozgás alól. A minőségi sokféleség és az önmozgás egymást kiegészítő gondolatai nélkül sem a természetről, sem a társadalomról nem lesz dialektikus képünk. De a minőségek objektív okait nem ismerjük, nem tudjuk, hogyan bomlik ki egyik a másikból; mi egyebet tehetnénk hát, mint hogy a hiányzó oksági összefüggéseket a cél-okság idealista fikciójával, a lét célszerű önmozgásával helyettesítjük. Bacon és Diderot, akik nem folyamodtak ehhez a fikcióhoz, nyitva hagyták a minőségek összefüggéseinek kérdését, s filozófiájuk aforisztikus maradt. Zárt gondolatrendszerek – s nem egyes dialektikus felismerések – esetén azonban, amilyen Vicóé vagy Hegelé, a különnemű lét önmozgásának *progresszív* eszméje az adott helyzetben összenő a teleológia *konzervatív* eszméjével, a dialektika tehát társadalmilag ellentétes előjelű elemek szintéziséből keletkezik, és csak ez a szintézis formálhatja filozófiai rendszerré, a világkép jellegének meghatározójává.

Lássuk most, hogy áll a dolog a *történelem* dialektikájával.

A történelem következetes dialektikája feltételezi, hogy a társadalom különböző alakulatait *átmenetiségükben* és időleges *szükségszerűségükben*, a fejlődés láncszemeiként fogjuk fel, egyiket se higgyük véletlennek, s ne is tulajdonítsunk valamelyiküknek abszolút, kizárólagos érvényt. A tudományos dialektikának mind a múlt, mind a jövő felé „nyitva" kell lennie: erre a kétirányú kitekintésre azonban csak a munkásosztály képes, mert minden más osztállyal ellentétben érdeke fűződik a fejlődés szakadatlanságához, történelemszemléletét ezért nem egy véglegesnek vélt társadalmi állapot görcsös előfeltevésére alapozza, létét nem hamisítja isten vagy a természet örök törvényévé. A munkásosztály életviszonyai a magántulajdon eltörlését követelik, azt tehát, hogy helyreálljon az emberi együttélés voltaképpeni funkciója, s a társadalomnak ne legyen egyéb feladata, mint az ember és a természet szüntelenül megújuló ellentmondásának megoldása mindig magasabb fokon. A jövőbe nyíló végtelen perspektíva lepattantja a zárat a történelem *valóságos* törvényeiről, amelyek megokolják, de meg is semmisítik a múlt szükségszerűségét, elválaszthatatlanul egybekötik a túlhaladott társadalmi rendszerek forradalmi tagadását egykori létjogosultságuk elismerésével, s az új társadalmat a fejlődés *mozzanataként* tűzik célul a cselekvés elé.

A magántulajdonos osztályok a jövő felé mindenképpen lezárják a történelmet, mert az általuk támogatott átmeneti társadalom az isteni akaratnak vagy a természet rendjének *egyedül* megfelelő, az „igazságosság" és „ésszerűség"

elveit *egyedül* megtestesítő formaként tükröződik tudatukban. E forma abszolút ésszerűségét mi sem indokolhatja kézzelfoghatóbban, mint a társadalom összes többi formáinak abszolút ésszerűtlensége; minél forradalmibb egy magántulajdonos osztály, annál kevesebb oka van arra, hogy a múltat történelmileg szükségesnek ismerje el, hiszen ha ez a szükségesség átmenetinek bizonyul, kérdésessé válik az új korszak, az új társadalmi eszménykép változhatatlan érvénye is. A történelmi fejlődés soron levő szakaszát leghatározottabban igenlő magántulajdonos osztályok ugyanúgy hátat fordítanak a fejlődés dialektikájának, mint a legkonzervatívabbak, mert eszményeiknek időtlen szükségszerűséget tulajdonítva, a történelem addigi menetét merő véletlennek nyilvánítják.

Külön beszéltünk eddig a természet és a társadalom dialektikájáról, holott a kettő nyilvánvalóan összefügg. Ez az összefüggés ontológiailag abban áll, hogy mindkét dialektika az anyag egyetemes mozgástörvényeinek, a valóság egységes dialektikájának különös esete, ismeretelméletileg pedig abban, hogy az egyetemes dialektika objektív tükrözéséhez feltétlenül az alapvető mozgásformák általános törvényeinek és belső kapcsolatainak ismeretére kell támaszkodnunk. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a természeti mozgásformák tudományai csak anyagot adhatnak a dialektikus szemlélet kidolgozásához, de a döntő szerep e téren a *társadalom* dialektikus felfogását illeti, mert a valóság egészéről alkotott kép a társadalmi gyakorlathoz, az elsajátítás alanya és tárgya közötti közvetítés módjához igazodik. A dialektikus szemlélet világnézeti tartalmú, s a *materialista* dialektikának a megfelelő természettudomá-

nyos adatokon túl az a legfontosabb előfeltétele, hogy a társadalmi gyakorlat a történelem objektív törvényeit kövesse, azaz ne legyen semmilyen „tiltott terület", amelyet az osztályérdek elzár előle. Ha az osztályérdek a gyakorlatot arra készteti, hogy a valóság minden területén tudatosan érvényesüljön, akkor szükségképpen a tudatba vésődik az anyag igazi, dialektikus természete.

A materialista dialektikának kettős feltétele tehát a természettudományok rendszere és az objektív társadalomelmélet, az utóbbié pedig a szervezett munkásmozgalom. De ha ezek a feltételek hiányoznak is, dialektikára még mindig van lehetőség: vagy úgy, hogy az anyagnak *szellemi* önmozgást tulajdonítunk, mint Hérakleitosz és a nagy reneszánszkori filozófusok, vagy egyszerűen úgy, hogy a világot Vico és Hegel módjára a szellem fejlődési folyamatának fogjuk fel. Az önmozgásnak ez a típusa elválaszthatatlanul összeforr egyrészt a valóság mint minőségileg különnemű elemekből álló, de belső összefüggésekkel átszőtt szerves egység gondolatával, másrészt a teleológia panteista jellegű változatával.

Véleményünk szerint minden Marx előtti dialektikus *rendszer* lényegét *az önmozgás és a teleológia összekapcsolásában* kell keresnünk, vagyis egy olyan *kompromisszumban*, amelyre csak ritka történelmi pillanatokban kerülhetett sor. Miért voltak ritkák ezek a pillanatok? Aligha szükséges bővebben indokolnunk, hogy a földművelésre épülő magántulajdonos naturálgazdálkodás a konzervativizmus és a metafizika talaja, hiszen egyszintű ismétlődésével kizárja a fejlődés eszméjét, korlátozottságával és a társadalom hierarchikus tagolásával megakadályozza az

egyetemes összefüggések felismerését, perspektíváinak zártságával egy transzcendens hatalomra ruházza át a valóság önmozgását. Így keletkeznek a rabszolgatársadalom és a hűbériség minőségileg széttagolt, s néha minden mozgást tagadó világképei. Ami az árutermelő osztályok filozófiáit illeti, elvont mennyiségi szemléletükkel és mechanikus mozgásfogalmukkal szintén elszívják a levegőt a dialektika elől, amint azt a filozófia története Démokritosz atomelméletétől Feuerbachon át napjainkig a példák hosszú sorával bizonyítja. Dialektikus *rendszereket* ilyen körülmények között csak átmeneti korok filozófusai fogalmazhatnak meg, akik történeti és osztályhelyzetüknél fogva képesek ellentétes gondolatelemeket egy egységes építmény kereteibe foglalni.

Fölöttébb tanulságos ebből a szempontból Hegel szellemi pályafutása. A hegeli dialektika lelke a totalitáseszme, az az elképzelés, hogy a világ szerves egység, amely belső ellentmondásai révén előrehaladó mozgást végez, s fejlődése során a közvetlenség, az elidegenülés és az újraelsajátítás szakaszait futja be. Hegel berni korszakában ezek a szakaszok még nem egy megszakítatlan folyamat láncszemei. A francia felvilágosodás nyomán a német filozófus már ekkor világosan látja ugyan, hogy a társadalmi „totalitás" felbomlását a „közéleti erények" megsemmisülése, a magánügyek felülkerekedése idézi elő, ezzel az állapottal azonban egyelőre nem tud mást szembeszegezni, mint a puszta „legyent", a klasszikus polisz-demokrácia polgárának időtlenné misztifikált eszményét – mondhatnánk, „kategorikus imperativuszát" –, amely a citoyenlét elvontságával terhes, és az empirikus valóság merev,

metafizikus ellentéteként lép fel. Ez a metafizikus kettősség pontosan akkor kezd feloldódni, amikor Hegel a jakobinus diktatúra láttán reakciós irányba fordul, és saját ifjúkori énjét arcul csapva, nem átall válogatott rágalmakat szórni a francia forradalomra. Ettől fogva mindinkább a porosz konzervativizmus álláspontjáról bírálja a polgári társadalmat – főleg a társadalom szétdarabolása, az ember felparcellázása és eldologiasítása miatt –, de van kritikájának két egészen sajátos vonása, és ezek éppen a dialektika felé mutatnak. Az egyik az, hogy Hegel továbbra sem eszményíti a feudális államtípust, sőt szétszórtságáért éppúgy ostorozza, mint a polgári államot; a másik meg az, hogy szemben a „tisztán" burzsoá gondolkodókkal, akik nem találnak megoldást a „polgári" és a „politikai" társadalom ellentétére, Hegel szerint a privát egyének anarchiáját egy erős kormányzatnak kell megszüntetnie, amely képes „megfékezni a vadállatot", az egyetemes állam politikai uralma alá kényszeríteni a láncairól elszabadult gazdaságot, nem riadva vissza Machiavelli legdrasztikusabb módszereitől sem. A hegeli állameszmény *a feudális és polgári berendezkedés keverékének,* két elem *kompromisszumának* bizonyul, s mint Szigeti Györgyné találóan írja disszertációjában, *a fejlődés porosz útját* vetíti előre. A politikai gazdaságtan és az új természettudományos vívmányok átfogó ismerete, valamint a francia forradalom tapasztalatai mellett ez a kompromisszum a hegeli dialektika kulcsa; nem véletlen, hogy a *forradalmi* burzsoázia gondolkodói vagy a német idealizmusnak olyan klasszikusai – Kant és Fichte –, akik időben is, szellemükben is közelebb álltak a felvilágosodáshoz, mint Hegel, a dialektiká-

nak legfeljebb csak kezdeményezői lehettek, de dialektikus *rendszert* nem dolgozhattak ki. Hegel viszont frankfurti írásaiban felvillantja már a szerves totalitás kettéhasadásának és a keletkező ellentmondás belső mozgással történő megoldásának zseniális eszméjét, majd jénai *Logiká*-jában rendszerré fejleszti ezt az eszmét, feloldva az elidegenülés és a „legyen" poláris ellentétét az Egész önmozgásában. Hegel „közbülső" helyzete sok hasonlóságot mutat Vicóéval, akit szintén a korától való elmaradás, egy erőtlen burzsoázia képviselete emel kora fölé, vagy Balzacéval, aki éppen kettős kötöttsége, polgári és arisztokratikus rokonszenvei révén írhatja le reális kritikával korának *egész* társadalmát. A kompromisszum ad módot Hegelnek a „kétfrontos harcra", részint a feudális rendetlenség ellen, részint *ugyanarról az álláspontról* a kifejlett polgári társadalom ellen. Megváltoztatva a megváltoztatandókat, mindez Vicóra is érvényes.

Ehhez már csak két megjegyzést kell hozzátennünk. Először is nem minden Marx előtti dialektikus *felismerésnek* kompromisszum a forrása. Platón vagy Spinoza dialektikus eszméi másfajta inspirációból fakadtak; Rousseau-t, a kis magántulajdon filozófusát, a még meg sem született új társadalommal szembeni plebejus elégedetlensége sarkallta fontos dialektikus törvények felfedezésére; Diderot-t és az orosz forradalmi demokratákat szintén plebejus osztálytörekvéseik vezették a dialektika közelébe. (Egyébként hasonló törekvések Vico dialektikájának létrejöttében is közreműködtek.) De ha kerek gondolatrendszerekről van szó, a magántulajdon talaján az új és a régi közötti *közvetítés* teremti meg a dialektikus történelemfelfo-

gás világnézeti feltételeit; nem a forradalmiság, még kevésbé a begyepesedett konzervativizmus, mert mindkettő a metafizika gyökere.

A kompromisszumos társadalmi eszményképpel a progresszív osztály, részlegesen feláldozva a maga speciális érdekeit, ideológiáját a konzervatív osztályokéhoz igazítja, amelyekkel szövetségre lép. A jelen ebből a szemszögből a múlt szerves folytatásának, a történelem az egymást váltó társadalmak fejlődési folyamatának mutatkozik, majd lezárul egy időtlenné eszményített alakulattal, és a jövőre már nem terjed ki. A dialektika elveszti forradalmi tartalmát, felemássá, idealistává torzul, és előbb-utóbb logikai ellentmondásba keveredik önmagával, jóllehet a középutas gondolkodó nem vesz erről tudomást, mert társadalmi-világnézeti kötöttségei erősebbek minden logikánál.

Természetesen nem a perspektívák lezárásának formális ténye különbözteti meg a kompromisszumos dialektikákat a forradalmi-metafizikus világképektől. Vessünk össze három álláspontot: a marxizmusét, a gyökeres változások mellett állást foglaló metafizikáét és a kompromisszumos dialektikáét. Az első – a tudományos materialista dialektika – a múlt szükségszerűségének elismerése révén a múlttal való *leszámolás* szükségességét támasztja alá; a második a múlt tagadásával annak *átmeneti* szükségességét is tagadja; a harmadik a múlt igazolását a forradalmi tagadás *rovására* hajtja végre, és a perspektívákat nem egy *gyökeresen új* állapottal zárja le, hanem az elavult társadalom maradványait magába foglaló jelen eszményítésével. A „lehetséges világok legjobbika" Leibniznél, a reális és a racionális azonossága Hegelnél, a „nagy és tökéletes monar-

chiák" korszaka Vicónál a polgári és a feudális elemek keveredésének idejétmúlt rendjét tünteti fel túlszárnyalhatatlan, végső csúcspontnak. De Sanctis, az olasz irodalomtörténet klasszikusa, ihletett sorokban bírálja Vicóval kapcsolatban ezt a magatartást. Vico – mint mondja – két idegen, ellenséges világot akar a megbékélés magasabbrendű világába olvasztani, ahol Platón és Descartes, a vallás és a természettudomány, az elkorhadt és a legmodernebb elvek egyformán igazolódnak. A kortársak azonban azt válaszolhatnák erre: te a múltat könyvekből tanultad, neked az csak erudíció, de nekünk élő valóság, amelynek léptennyomon érezzük a szúrásait. Tűz perzsel bennünket, s te be akarod bizonyítani, hogy megvan az értelme, mert létezik. Hadd oltsuk el, azután majd meghallgatjuk, mit beszélsz a természetéről; hadd takarítsuk el a múltat, apáink mártíriumát és a miénket, akkor talán mi is igazságosak lehetünk irántad, és élvezhetjük tanításaidat.

Második megjegyzésünk arra vonatkozik, hogy bár a Marx előtti dialektikus *rendszerek* kompromisszumos eredetűek, nem minden kompromisszum lesz a dialektika bölcsőjévé. Mindig a gondolkodó osztályálláspontja, az egyezkedő felek erőviszonyai és távlatai döntik el, hogy a progresszív és a konzervatív elemek időleges szintézisbe forrnak-e, vagy fenntartják különállásukat az egymásmellettiség formális egységében. Locke kompromisszumával a *nyeregben ülő* burzsoázia tesz engedményeket a *hozzá alkalmazkodó* ellenfélnek, s a beszivárgó idealizmus meggyengíti ugyan, de nem borítja fel a kor leghaladóbb, mechanikus-materialista világnézetét. Az angol filozófiát ekkor még a forradalmi oldal túlsúlya tartja távol a dialektikától; ké-

sőbb, Berkeley és Hume működésekor, a konzervatív oldalé. Nem dialektikus Descartes rendszere sem, a kompromisszumos filozófiák mintapéldánya, mert konzervatív metafizikája mintegy kívülről csapódik a fizika és a módszer forradalmi eszméköréhez, s az osztályerőknek a dualizmusban megnyilatkozó egyensúlya nem ingatja meg a múlttal kérlelhetetlenül leszámoló mechanikus gondolatelemek abszolút fölényét, amelyben a francia burzsoázia önállósulásának és győzelmének távlatai tükröződnek. Az ideológiai kompromisszum csak akkor vezet el a dialektikus világképhez, ha kisebb-nagyobb engedmények helyett a múlttal *karöltve* történő progresszív irányú eszmei átalakulást valósít meg.

A kompromisszumok a történelem átmeneti korszakaira utalnak. De az átmenetek különböznek egymástól, többek közt abban, hogy nem mindegyikük helyezkedik el a fejlődés fő irányában. Hegel ilyen értelemben is jóval szerencsésebb Vicónál. Régi megállapítása a filozófiatörténetnek, hogy Vico nem hat a maga korában, s mire hatni tudna, időszerűsége megszűnt. A magyarázat kézenfekvő. Vico kompromisszumos dialektikája a manufaktúra-korszak virágzásakor, a mechanika egyeduralma idején születik, korának polgári-metafizikus világképét tehát csak a *múlt* felől bírálhatja, és gyakorlatilag hasznavehetetlen marad. A vició problematika néhány évtized elteltével a fejlődés mellékvonaláról a fő vonalba kerül, de a kémia és az elektromosságtan, a biológia és a politikai gazdaságtan eredményei, a francia forradalom és az általa megindított rohamos történelmi változások mérhetetlenül több anyagot adnak már a dialektika kidolgozásához, s a filozófiával

szemben összehasonlíthatatlanul magasabb követelményeket támasztanak, mint a XVIII. század első fele. A kompromisszumos dialektikák legbefejezettebb alakja, a hegeli, a manufaktúra-korszak alkonyán, a gépi nagyipar kezdetén jelenik meg, amikor a mechanikai világkép az új természettudományos ismeretek és társadalmi tapasztalatok birtokában történelmileg túlhaladottként bírálható, és kialakulóban van az az osztály – az ipari proletariátus –, amely a forradalmi módszert a megalkuvások szennyétől megtisztítva gyakorlatilag felhasználhatja. Vico Hegel torzója volt; az igazi Hegel fölöslegessé teszi saját torzóját.

Vico a maga sajátos kompromisszumával túl konzervatív a modernekhez, és túl modern a hűbériség apologétáihoz képest. Ez a tragédiája: nincs tábora, nincs, aki megértené. A kortársak körében tucatnyi anekdota keringett róla: azt beszélik például, hogy Nicola Capasso költő és történész az *Új tudomány* elolvasása után felkeresett egy híres nápolyi egyetemi orvosprofesszort, mert az elmezavar tüneteit észlelte magán, Sebastiano Paoli atya pedig, akit Vico megajándékozott a művel, a következő epigrammával ékesítette a tiszteletpéldányt: „Ha nem értem a könyvedet, engem okolhatsz – De ha senki sem érti, okold magadat." A filozófia történetírói többnyire a stílus hajmeresztő ficamainak, a forma kuszaságának tulajdonítják az értetlenséget; mi úgy véljük, hogy a formai összevisszaság a tartalom bűne. Az író túlságosan nagy fába vágta fejszéjét, dialektikát akar, de nincs hozzá anyaga, kénytelen hát a spekuláció részeg kurjantásaival felverni a tények világának megátalkodott némaságát, kétségbeesetten, válogatás nélkül hajkurászva a bizonyítékokat, elveszítve a re-

ménytelen hajszában az igaz és a hamis megkülönböztetésének legelemibb érzékét. Vico nem azért elszigetelt, mert homályos, hanem azért homályos, mert elszigetelt.

Vico dialektikájáról nem mondtuk még ki ezzel a teljes igazságot. A Marx előtti korszakban a legforradalmibb világnézet is egyoldalú, s a dialektika, ha kompromisszumos is, valóságos hiányosságokat tesz szóvá, és valóságos mozgástörvényeket fogalmaz meg. Vicót a kompromisszum visszaveti a múltba, de a dialektikához „veti vissza" – itt pedig idézőjelet kell már alkalmaznunk, mert az idealista dialektika bizonyos tekintetben előbbre jár, időállóbb tartalmak letéteményese, mint a metafizikus materializmus. Az elavult ideológiával kötött konzervatív kompromisszum némely esetben és vonatkozásban haladóbb lehetett az elavult ideológia forradalmi tagadásánál. Hadd húzzuk azonban mindjárt alá a múltidőnek a marxi filozófiai fordulat után kötelezővé vált használatát. A marxista filozófia felszámol minden egyoldalúságot, s létrehozza a világ tudományos képét, az első és egyetlen olyan dialektikus világképet, amely nem a kompromisszumok fülledt csendjében, hanem a forradalmak dübörgésében fogant. Ezért áll szemben a marxi dialektika Hegel és Vico dialektikájával, s materializmusának ellentéte az elődök idealizmusával a forradalom és a megalkuvás gyakorlati ellentétének elméleti visszfénye. A marxizmus megszületése *után* nem lehetséges többé a progresszív-dialektikus álláspontot kompromisszumok útján megközelíteni: bármely eszmei egyezkedés a marxizmus ellenfeleivel és meghamisítóival, a békés együttélés ideológiai területre való kiterjesztésének bármely kísérlete rést üt a haladás frontján, fele-

lőtlenül késleltetve a jövőt, a szocialista forradalmak végleges győzelmét.

Vico talán a legellentmondásosabb alakja a filozófia történetének. Az *Új tudomány*-ban egy szánalmas lángész szólal meg, aki maga írja önmagáról, hogy pusztába szórta szavait. Mégis tökéletesen tisztában volt műve újszerűségével és értékével. Olvassuk csak el 1726-os keltezésű sorait: „A kor, azzal, hogy megtagadta tőlem a helyet, ahová vágyakoztam, időt adott *Új tudomány*-om megalkotásához. Mit mondjak? Munkám hősi szellemmel töltött el, amely fölébe emel a halálfélelemnek és a rágalmaknak; olyan érzést oltott belém, mintha gyémántsziklán állnék."

Jogosult-e ez az önbizalom? Nincs okunk kételkedni benne. Nem vitás, hogy a Marx előtti gondolkodás egyik legnagyobb elméje áll előttünk, aki idealista dialektikájával nemcsak elmarad kora progresszív képviselőitől, hanem túl is szárnyalja őket. A konzervatív Vico a mechanikai világkép ellensége; a modern Vico nem fogadhatja érzéketlenül a természettudományos forradalmat, és éppen konzervativizmusa révén választhatja ki az új világképből azokat az elemeket, amelyek magán a mechanikus felfogáson mutatnak túl.

A mechanika a természet *objektív* törvényeit kutatja, determinizmusa belső, természeti okokra vezeti vissza a világ jelenségeit. Vico átveszi ezt a szemléletet, de csak módszerként: elfogadja a determinizmust mint formát, az ő korában leghaladóbbnak számító mechanikus tartalom nélkül, s csak a múltra, a történelemre vonatkoztatva. Ha mechanikusan vizsgálná a történelmet, saját konzervativizmusát tagadná meg, ha pedig vizsgálatai a természetre irányulná-

nak, nem kerülhetné meg a mechanikát. A történettudomány terén viszont az új szemléleti formának nem szükségszerű együtthatója a mechanikus tartalom, sőt egyenesen ellentétes vele, magát a történelmet teszi kétségessé. Vico azért kereshet *modern filozófusként* ugyanolyan objektív törvényeket a történelemben, mint a mechanika a természetben, mert *konzervatív filozófusként* szembefordul a mechanikai világképpel.

Ha a történelemnek objektív törvényei vannak, akkor a múlt és a jelen egyformán szükségszerű, az előző korszakok sem véletlenek, s a társadalmi mozgás fejlődést, minőségi átalakulásokat mutat. A formális egyenlőség a fejlődés egyik szakaszává, Vicónál a csúcspontjává lesz, nem kötődik a mennyiségi szemlélethez, és nem gátolja a mechanikai világkép bírálatát. Ilyen bírálatot tisztán konzervatív szándékkal a jezsuiták is gyakoroltak, de dialektikus eredmények nélkül; Vico esetében a modernség és a konzervativizmus közötti *közvetítés* váltja valóra a mechanikus felfogás kritikájában rejlő dialektikus *lehetőségeket.* Bár a kompromisszum eltorzítja Vico dialektikáját, gondolkodónknak plebejus rokonszenvei révén sikerül bizonyos fokig kitöltenie az objektív törvény idealistává misztifikált fogalmát reális, konkrét tartalommal.

Vico dialektikája közvetlen folytatása a reneszánszénak, a nagy olasz természetfilozófusok gondolatainak. Nem importcikk, mint a polgári kortársak világnézete, hanem a nemzeti hagyományok felélesztése; nem eklektikus eszmehalmaz, hanem átfogó szintézis. Hogy azzá lehessen, át kellett települnie a természetből a történelembe. De korántsem a történelem az egyetlen tárgya. A descartes-i fi-

lozófia, amelynek bírálatából kiindult, elsősorban módszertan, ismeretelmélet, s a vicói dialektika is a megismerés elméleteként ölt először kifejlett formát, a Marx előtti filozófiában egészen egyedülálló biztonsággal ragadva meg e problémakör gyökerét.

V.

Mielőtt rátérnénk Vico ismeretelméletére, szóljunk néhány szót természetfilozófiájáról, vagy ahogy ő nevezi, metafizikájáról; ez irányú, korán félbehagyott gondolataiban ugyanis felbukkannak már a dialektika csírái.

A vicói természetfilozófia hibáztatja Arisztotelészt és skolasztikus híveit, amiért erőkkel, minőségekkel és más metafizikai kategóriákkal okolják meg a fizikai jelenségeket. A modern tudományok fényében kiviláglik módszerük meddősége; meg kell tehát szabadítanunk a fizikát a metafizikától, de nem Descartes módjára, aki az ellenkező hibába esik, és a metafizikát erőszakolja fizikai kategóriákba.

A descartes-i fizika az anyag és a mozgás létrehozása kivételével elvitatja istentől összes funkcióit, és akár az epikuroszi ateizmus, mindenféle „felsőbb" hatalomtól független, autonóm világnak ábrázolja a természetet. Vico ebbe nem nyugodhat bele: megkísérli egybehangolni a természetit a természetfelettivel, függésbe hozni a fizikát a metafizikától. A természet szerinte is kiterjedt testekből áll, de a testek lényegét egy anyagtalan, oszthatatlan szubsztancia alkotja, a geometriai pontra emlékeztető „metafizikai pont", amely a kiterjedés *képességeként* kibocsátja és fenntartja a dolgokat. „Amikor a geométer – írja Vico –

úgy határozza meg a pontot, mint valamit, aminek nincs semmilyen része, egy nevet definiál, mert nem realitás az, aminek nincsenek részei – és ez a valami mégis meghosszabbítható az elmében vagy tollal. Ugyanilyen nominális az aritmetikus meghatározása az egységről, mert egy megsokszorozható egységet állapít meg, amely valójában nem egység." Ahogy a kiterjedés nélküli geometriai pont és a számokat megelőző egység, mint potenciák, vonalakká, illetve számokká lesznek, ugyanúgy keletkeznek a metafizikai pontokból, a kiterjedés testetlen, nem-kiterjedt potenciáiból az érzéki, osztható kiterjedések.

Milyen sajátosságokat mutat a metafizikai pont, ha anyagi tulajdonságok nem illetik meg? Hogyan válik a kiterjedés potenciájából testté? Úgy, hogy isten „conatus"-szal, a mozgás potenciájával látta el. A metafizikai pontok mindegyike egy-egy tevékeny erőközpont; az etimológiai okfejtéseket a fizikaiaknál sokkal jobban kedvelő Vico azzal „indokolja" ezt, hogy a latin nyelvben a „punctum" azonos jelentésű a „momentum"-mal, amely valami mozgót és oszthatatlant jelöl.

Vico, életrajzíróinak egyöntetű véleménye szerint, valószínűleg nem olvasta Leibnizet, bár a német gondolkodónak sem a neve, sem alapeszméi nem voltak számára ismeretlenek. A metafizikai pontok, funkciójukat és matematikai eredetüket illetőleg mindenesetre hasonlítanak a leibnizi monászokhoz; a különbség annyi, hogy az utóbbiak „appetitus"-uk révén egyik percepciótól a másikhoz haladnak, a metafizikai pontoknak viszont nincsenek percepcióik, és „conatus"-uk eredménye nem a tudat mozgása, ha-

nem „közönséges" térbeli mozgás. Fizikai léttel egyébként éppúgy nem rendelkeznek, mint a monászok.

A metafizikai pontoknak természetes állapotuk a „conatus", s mert testetlenségük ellenére is a *kiterjedés* előidézői, az *anyagi valóság* elemei, a mozgást a testek lényegi tulajdonságává teszik. Isten hatékony teremtőerejével – mondja Vico – jobban egyezik, hogy az anyagot eleve a kiterjedés és a mozgás potenciájának teremtette, „mint ha kettős művelettel külön teremtett volna anyagot és mozgást".

Az anyag nyugalmat nem ismerő, *alkotó erőkifejtés*, „mozgás, amellyel a dolgok összetevődnek, élnek és felbomlanak". „Nekem úgy tűnik, hogy ugyanaz vagyok, de a velem egyesülő és belőlem kilépő dolgok állandó érkezésével és távozásával minden pillanatban más vagyok"; ami pedig a rajtam kívüli természetet illeti, a testek „szakadatlanul átáramlanak egyik helyről a másikra", „fizikai formájuk nem egyéb, mint szüntelen változásuk", „életük olyan, mint egy folyó, amely ugyanannak látszik, de a vize mindig más".

Vico három láncszemből fűzi össze világképét. A sor két szélső tagja a nyugalomban levő isten és a mozgásban levő kiterjedés; középen helyezkednek el a metafizikai pontok, a testi lét őselvei, a mozgás és a kiterjedés potenciáiként közvetítve isten és a természet között. Ezzel a megoldással Vico fölébe rendeli a metafizikát a fizikának, de a közvetítő tag beiktatása által el is különíti – helyesebben, el *akarja* különíteni – a metafizikai kategóriákat a természettől.

A vicói világképben nem nehéz felismerni az újplatoni-

kus hagyományokat. A mozdulatlan és meghatározatlan istenség, az örökké tevékeny egységek – az újplatonikusok nyelvén „tiszta számok" vagy „henászok" – és a belőlük kisugárzódó konkrét dolgok hármas tagolású világegyeteme Plótinosz és Proklosz műve volt, majd a reneszánsz olasz újplatonikusainak fegyverévé lett a skolasztika ellen. Az újplatonizmus panteista színezete Brunót is megragadta, aki mint saját elődjére hivatkozik Plótinoszra a természetet belülről formáló világlélek naiv-dialektikus eszméjének kifejtésekor.

A reneszánsz filozófiája *szükségszerűen* hívta újra életre a naiv dialektikát. A természetre vonatkozó ismeretek nem rendszereződtek még tudománnyá, de egyre sürgetőbben jelentkezett a világ egységének és belső okokkal való magyarázatának követelménye. A tudományok előkészítésének ebben az átmeneti korszakában a természetet, amelynek objektív törvényei egyelőre homályba burkolóztak, csak úgy mentesíthették a külső beavatkozástól, ha fokozatosan ráruházták isten tevékenységét, az addig transzcendensnek képzelt teremtőképességet, s az öntörvényű világegyetem képzetét átitatták a mindenkire kötelező keresztény istenképzettel. *Kompromisszumuk* két premisszájából *logikai szükségszerűséggel* következett a zárótétel, a belső erejéből mozgó természet dialektikus képe.

A fentiek alapján pontosabban határozhatjuk meg azt, amiről eddig csak általánosságban beszéltünk: hogy mit jelent tulajdonképpen Vico egyezkedése a múlttal. Nem a skolasztikával kötött különbékét jelenti; nem a hűbéri ideológia egy-egy alkatrészének egybeillesztését a modern gondolatokkal. Ha Vico így járna el, nyomorúságos eklekti-

cizmus volna az eredmény, aminthogy az is volt filozófusunk polgári kortársainál és egyszer-másszor – szerencsére csak elvétve – nála is. Kompromisszuma abban áll, hogy a kor legforradalmibb világképe helyett a polgári fejlődésnek egy már meghaladott szakaszát tükröző ideológiához folyamodik, egy olyan eszmevilághoz, amely nem szakadt még ki a középkoriság méhéből, s nemcsak újplatonikus alakjában, hanem legkövetkezetesebb, materialista formájában sem oldódott el az idealizmustól. *Polgári ideológia ez is,* de messze attól, hogy gyökeresen leszámolhasson a múlttal, ami pedig új és merész volt benne a maga idejében, ami egy vagy két évszázaddal korábban a természettudományok *felé* mutatott, az Vico évszázadában már önmaga fonákja, távolodás a természettudományok-*tól.* A reneszánsz kompromisszuma a hűbéri ideológiát lazította a természettudományos gondolkodás érdekében, Vicóé a modern antifeudális világképet lazítja a hűbéri ideológia javára.

De beérhetjük-e ennyivel, ha helyesen kívánjuk értékelni Vico kompromisszumát? Az előző fejezetekben tagadó választ adtunk erre a kérdésre, s a metafizikai pontok elmélete megerősíti véleményünket. Vico természetfilozófiájában a kor modern mechanikus felfogásának kétségtelen nyomaival találkozunk: a metafizikai pontok az atomok átszellemített másai, az új természettudományos felfedezésekkel *legkönnyebben* kibékíthető idealizmus termékei, sőt Croce azt sem tartja lehetetlennek, hogy kimunkálásukban szerepet játszott az infinitezimális számítás, amely Itáliában akkor vált ismeretessé. Vico harcot hirdet az újra feltámadó skolasztika ellen, szót emel a természet „sa-

ját elvei szerinti" magyarázata mellett, ami pedig a legfontosabb, elevenen őrzi a mechanikussá merevedő gondolkodás korszakában a reneszánsz naiv dialektikáját. Ha nem vonzódik is annyira az új eszmékhez, hogy magáévá tegye forradalmi tartalmukat, a konzervatív tendenciák sem nehezednek rá olyan súllyal, hogy megtagadja értük a modern törekvéseket, s a skolasztika és a jezsuitizmus lejtőjére csússzon; kompromisszuma a múlttal inkább negatívumokban nyilvánul, nem a hűbéri ideológia igenlésében, hanem a polgári ideológia *legmodernebb* változatának elutasításában egy régebbi forma kedvéért, amely belső logikájánál fogva nem lehetett más, mint dialektikus.

VI.

A mechanikai felfogásmód szemetszúró ellentéte a dialektikával hamar eltéríti Vicót a természetfilozófiától. Első próbálkozását nem követik újabbak; annál életrevalóbb megoldásokat érlel dialektikája az ismeretelméletben és a történelemszemléletben.

Vico egyetért a mechanikus korszak két ismeretelméleti irányzatának, a racionalizmusnak és az empirizmusnak a skolasztikus logikával szemben közösen támasztott kifogásaival: elmarasztalja az arisztotelészi univerzálékat üres általánosságuk miatt, s a szillogizmusokról azt tartja, hogy zárótételükben új igazságok feltárása helyett a premisszák tartalmát ismétlik. Nem lesz azonban sem racionalistává, sem empiristává, mert a mechanikaellenes állásfoglalás talajáról tisztán látja mindkét irányzat gyengeségeit.

A racionalizmus a mozgás mechanikus fogalmára támaszkodik, amelynek értelmében a testek csak más, mozgó testek hatására léphetnek ki természetes nyugalmi állapotukból; ha tehát a gondolkodás testi funkció, működését egy másik testnek kell kiváltania, ahogy a dákó lökése hozza mozgásba a biliárdgolyót. De a testi mozgások *egyéniek*, a dolgok minden hatása *egyszeri* jelenség, s a külső impulzusok passzív lenyomataként a gondolkodás nem vállalkozhatna a *lényeg* megközelítésére, *egyetemes* és *szükségszerű* igazságok felderítésére. Ki kell hát emelnünk a dolgok természetes rendjéből, a mechanikus mozgás hatóköréből.

Az egyetemes és szükségszerű igazságokat a dolgoktól különválasztott gondolkodás nem a tapasztalatból, hanem önmagából meríti, végső soron istentől kapja. Első igazságai velünk születnek, a többieket ezekből vezeti le dedukció útján, sehol meg nem szakítva a szükségszerűség láncát. A kérdés most már az, hogy igazságaink hogyan egyezhetnek meg a dolgokkal, ha nem magukból a dolgokból erednek. Többféle megoldás kínálkozik: az egyik Kanté lesz, aki az általános összefüggések a priori jellege alapján a természetet jelenségvilággá, törvényeit az értelem szubjektív törvényeivé fogja lefokozni, a másik a racionalistáké, akik bíznak a dolgok objektivitásában, s a gondolkodás folyamata és a fizikai világ eseménysora között párhuzamot, isten által teremtett összhangot tételeznek fel.

Szóltunk már arról, milyen elvi-világnézeti okokból cáfolja Vico a racionalista-deduktív módszert. Egészítsük most ki az elmondottakat gondolkodónk logikai érveivel.

A descartes-i filozófia első szükségszerű, axiomatikus

igazsága a „cogito"; minden más filozófiai igazságot állítólag ebből bonthatunk ki. Ám a „cogito" bizonyossága nem döntheti meg a szkeptikusok hitetlenségét fogalmaink megbízhatóságával szemben. A szkeptikus sem vonja kétségbe saját létét vagy gondolataiét, de „a gondolkodás bizonyosságát nem tudománynak (scientia), hanem tudatnak (conscientia) hívja, vulgáris ismeretnek, amelyre bárki szert tehet...: nem olyan ritka igazság ez, hogy felfedezéséhez a filozófusok legnagyobbikának annyi reflexiójára lett volna szükség" – írja Vico. Gondolkodásom ténye puszta *jele* a létnek, a lét *látszata,* a szkeptikusok pedig „folyvást azt hajtogatják, hogy a dolgok látszanak számukra, csak azt nem tudják, mik a valóságban; elismerik a hatásokat, és azt is megengedik, hogy e hatásoknak megvannak a maguk okai, tagadják azonban az okok ismeretét". A tudás az *okok,* s nem a jelek ismerete; a jel, a fogalom, önmagában nem világosít fel arról, hogy mi az oka, mi áll mögötte, mi köze van a tárgyi világhoz. „Ebből származnak azok a nehézségek, amelyekbe korunk legfinomabb elméjű metafizikusai beleütköznek, amikor igazolni akarják, miképpen hat a szellem a testre és a test a szellemre, minthogy csak a testek érinthetik egymást."

Descartes szubjektivista kezdőtételének kritikája itt már a mechanikus racionalizmus *alapjai* elleni támadássá szélesül. Gondolataink, ha a tudat a dolgok érintésétől szűzen hozza őket világra, elvesztik igazságuk bizonyítékát, és nem is vonatkoztathatók a dolgokra. A gyakorlati életben – szögezi le Vico –, ahol „a szeszély, a merészség, a véletlen, a vakszerencse uralkodik", a deduktív módszer kudarcot vall, miután tények helyett fogalmakból, merő általá-

nosságokból indul ki, tekintet nélkül arra, hogy „az új, rendkívüli és át nem gondolt dolgok nem láthatók előre az egyetemes nemekből". Gondolkodásunk ezzel a módszerrel képtelen áttörni az általános fogalmak köréből a konkrétumokhoz, és minden gyakorlati haszna elillan: hiszen senki sem fogja jogásznak tartani azt, aki szerencsés emlékezőtehetsége révén megtanulta a jogszabályokat, csak éppen az egyes esetekre való alkalmazásukkal nincs tisztában, s nem igényelheti magának az orvosi címet az olyan ember, aki többet törődik a rendszerekkel, mint a betegek gyógyításával. Elvont egyetemessége következtében a deduktív módszer üres forma, bizonyító ereje nincsen, „nem annyira a dolgok feltalálására, mint inkább a már feltaláltak rendezésére használható".

Vico természetesen nem kételkedik a matematikai módszer eredményességében ott, ahol számokról és mértékekről van szó, eltérően azonban a mechanikus Descartes-tól, nem hisz abban, hogy a fizikai világ jelenségeit kiterjedésekre redukálhatnánk, s nézete szerint minél konkrétabb egy tudomány, annál kevésbé tárgyalható deduktív módon. A matematika nem alapoz meg semmilyen más tudományt; a fizika sem, mert itt dolgokat és nem neveket kell meghatározni, s a geometriai módszer legfeljebb arra jó, hogy egymással ellentétes fizikai elméleteket „bizonyítson". A fizika összes sikerei a *kísérleti iránynak* köszönhetők, a pálma Galileit és az angol iskolát illeti a franciával, az indukciót a dedukcióval szemben.

Vico mindamellett nem azért közeledik az indukcióhoz, mintha szándékában volna az empirista ismeretelmélet mellé szegődni; az angol iskolát éppoly határozottan bírálja,

mint Descartes-ét. Álláspontjának megokolása végett tekintsük át, hogyan függ össze az empirizmus a mechanikus szemlélettel, és milyen végkövetkeztetések fakadnak egyoldalúságából.

A XVII. század empirizmusa azt állítja, hogy valamennyi ismeretünknek az érzékelés a forrása, a dolgok szükségszerű viszonyai a tapasztalat adatainak induktív általánosításából kerekednek ki. Az objektív világ tárgyai és az érzékszervek között közvetlen kapcsolat van, észleleteink a dolgok mechanikus hatásának lenyomatai. Magyarázatra vár, hogyan lesz ezekből az egyszeri lenyomatokból általános, az érzékiből fogalom. Ha a gondolkodást nem akarjuk elzárni az érzékeléstől, neki sem tulajdoníthatunk másféle mozgást, mint érzékeinknek vagy a dolgoknak általában, tevékenységét nem foghatjuk fel másképpen, mint a külső hatások passzív befogadását; de a gondolkodás csupán *közvetett* kapcsolatban áll a dolgokkal, tartalmait az érzékek *közvetítésével* kapja, miután pedig önmozgása nincs, fogalmai az érzéki lenyomatok lenyomatai, a tárgyak másolatainak elhalványult másolatai lesznek. Ahelyett hogy közelednének a lényeghez, eltávolodnak tőle; az általános, a törvényszerű a bizonytalanság ködébe vész, mert a megismerés egyetlen eszközének az érzékelés tűnik, amely nem tár fel többet a világból, mint az egyszerit, az esetlegest.

Az empirizmus agnosztikus tendenciái már Hobbes és Locke írásaiban is erősen kiütköznek. Vico aligha olvasta angol pályatársait, feltétlenül ismerte azonban ifjúkora legnevesebb nápolyi gondolkodójának, Di Capuának műveit, aki meggyőződéses karteziánusként logikusan elvezette az

empirista ismeretelméletet elkerülhetetlen konklúziójához. „Ha a tapasztalat – írja Di Capua – emléke mindannak, amit egyszer vagy többször megfigyelhetünk, ki merheti valaha teljes bizonyossággal állítani, hogy ami többször megtörtént, annak újra meg újra hasonlóképpen kell megtörténnie? Szilárdan senki, hacsak az nem, aki kikutatván az okot, amely által ezek az okozatok végbementek, az elkövetkező eredményekre vonatkozólag ésszerű érveket merít."

Ha Vico mechanikus volna, a racionalizmus elutasítása után vagy vak bizalommal viseltetne az érzékelés mint ismereteink egyedüli forrása iránt, vagy hangot adna az empirizmus agnosztikus végszavának, és megnyugodna benne. A mechanikai világkép alapján nincs más választás. A mechanikaellenes álláspont viszont *lehetőséget* nyújt a két szemben álló ismeretelméleti irányzat *egyidejű bírálatára,* a dialektika pedig kibogozza a lehetőségből a pozitív megoldást. Di Capua idézett sorai nemcsak Hume-ot anticipálják, hanem rámutatnak a kiútra is; ezt az utat járja Vico, midőn a gondolkodást egybefűzi az oksággal, azaz lényegében a gyakorlattal, s a tudatot *öntevékeny* alkotó folyamatnak tekinti, ugyanolyan erőközpontnak, mint az anyagi világ szubsztanciáit, a metafizikai pontokat.

Hogy tisztába jöjjünk egy adott jelenség lényegével – fejtegeti Vico –, ismernünk kell „létrejöttének nemét vagy formáját", azt az általános okot, amely szavatolja, hogy a vizsgált jelenség máskor is ugyanúgy fog végbemenni. Ám az érzékelés nem ad számot erről, mert tárgyai az elméhez képest külsők, ismétlődésük sem bizonyítja belső rendjüket. Ha Epikurosz módjára az egyszeri és esetleges érzéki tapasztalatra hagyatkozunk, a világot a véletlenek uralmának vetjük alá.

Az oknak ilyenformán a tárgyi hatásoktól függetlenül, eleve az elmén *belül* kell lennie. De hogyan kerül oda, ha nem a tárgyak lenyomataként? Velünk született? Amint tudjuk, Vico idegenkedik ettől az elképzeléstől. A szükségszerű igazságok dedukciója más, velünkszületett és szintén szükségszerű igazságokból elsorvasztja az érzékek szerepét a megismerésben, s a végzet malmára hajtja a vizet. Az eszmék rendjének a dolgok rendje szerint kell alakulnia, noha nem a dolgokból származik, s nem egy harmadik tényező hangolja velük össze.

A fenti premisszákból a mechanikai szemlélet alapján sehogyan sem jutnánk dűlőre, ha viszont egy „kopernikuszi fordulattal" megfordítjuk a tudat és a tárgy viszonyát, s felismerjük a szubjektum *öntevékenységét,* kezünkben a megoldás. Az okok megismerése nem a tárgyi világnak a szubjektumra gyakorolt hatásából következik: éppen ellenkezőleg, mi vagyunk a megismerhető dolgok okai, saját tevékenységünkkel teremtjük meg őket, és elemeik már ezt megelőzően jelen vannak az emberi tudatban. Megismerni vagy létrehozni ugyanaz: „verum ipsum factum", *az igazság maga a létrehozott dolog,* „ismérve és szabálya az, hogy megcsinálják".

Az igazság Vico-féle ismérve új, lényeges jegyekkel gazdagítja a tudomány fogalmát. A dolgok természete *keletkezésükben* rejlik, hiteles ismereteket akkor szerezhetünk róluk, ha *történetüket,* kialakulásuk *okait* vesszük szemügyre. De „okok szerint bizonyítani nem más, mint előállítani a bizonyítottat"; a tudománynak el kell hát hagynia a „tiszta" elmélet területét, hogy gyakorlati tevékenységgé váljék, *cselekvéseket* sorakoztasson fel igazságai bi-

zonyítékául. Ilyen cselekvés a tudományos kísérlet, mert ezzel „valami olyat *állítunk elő*, ami a természetre hasonlít". A tudomány szintetikus jellege amellett szól, hogy a „clare et distincte" nem lehet az igazság kritériuma: a „megkülönböztetés" tudniillik elhatárolja a dolgokat egymástól, holott a megismerés a szétszórt tárgyi elemek *egyesítésében*, az elválasztott jelenségek *összekapcsolásában* áll.

A megismerés és az előállítás azonossága régi, szinte közhelyként ismételt hagyomány a reneszánszkori filozófiában. Találkozunk vele Ficinónál, Cardanónál, Campanellánál, Itálián kívül pedig Sánchez *Quod nihil scitur* című munkájában. Mégsem szabad azt gondolnunk, mintha Vico érdeme nem volna több egy elfelejtett eszme felmelegítésénél. Az olasz reneszánsz gondolkodóinak érdeklődése a természetfilozófiára összpontosult, s a tudás és a tett egységének *ismeretelméleti* tétele éppen csak felvillant eszmevilágukperifériáján, rendszerint negatív tartalommal, nem az emberi, hanem az isteni tudás indokaként. Sánchezénél nagyobb súlyt kap már, mert az ismeretelmélet kezdi kiszorítani a természetfilozófiát, a természettudományos forradalom azonban nem teljesedett még ki annyira, hogy az elavult absztrakciókat megbízható igazságokkal pótolja, s a megismerés és a létrehozás azonossága a „semmit sem tudhatunk" borús konklúziójának bizonyítékául szolgál. Vico idején más a helyzet. A rendszerezett természettudomány megszületése nyomán az ismeretelmélet a filozófia *önálló* ágává lett, a kételyt puszta kiindulóponttá zsugorította, de mechanikus szemléletével el is kanyarodott a „verum ipsum factum" dialektikájától. Ami a reneszánsz korában közhely volt, Vicónál a gondolkodás meglepő

vívmánya; ami futó ötlet volt, először fejlődik részletes ismeretelméletté; ami az abszolút tagadás ürügye volt, jelentékeny filozófiai igazságok forrásává alakul át.

A „factum"-ot „tény"-nek fordíthatnánk, ha nem volna egyúttal a „facere" ige múltidejű melléknévi igeneve, amely nem egy adott, készen talált valamit jelöl, hanem a cselekvés tárgyiasult eredményét. A szó kettős értelmével visszaélve, a pozitivizmus saját szája íze szerint tolmácsolja az igazság vicói meghatározását: a két jelentés közül önkényesen kiválasztja az elsőt, s a „verum ipsum factum"-ot az igazság és a nyers, empirikus tények azonosságává, Vicót a maga ősévé hamisítja. A tények pozitivista felmagasztalása az ok és az okozat viszonyát a jelenségek időbeli egymásutánjával, az okság objektív fogalmát a szokás szubjektív fogalmával váltja fel, ízetlen eseménykrónikává hígítva a tudományt; ilyen megvilágításban a világ objektív törvényei megismerhetetlenek, sőt a jelenségek, a „tények" objektivitása is kétséges, hiszen semmi sem bizonyítja, hogy oksági viszonyban volnának érzékeinkkel.

Vico ismeretelmélete szellemében és szavaiban egyaránt ellentmond a torz pozitivista értelmezésnek. A „factum" kettős jelentése Vicónál egybeolvad: az igazság valóban a konkrét dolgok, ha úgy tetszik, a „tények" sajátja, tőlük elszakítva képzelődésbe csap át, de a „tények" nem véletlenszerűségükben azonosulnak az igazsággal, hanem mint megnyilvánulási formái azoknak az általános törvényeknek, amelyek tulajdon cselekvésünk okozataiként öltenek bennük testet. A vicói okság az emberi tett, s nem a jelenségek megszokott egymásutánja; a „factum"-ot megalkotjuk,

s nem csupán regisztráljuk, törvényeit tehát kétségtelen bizonyossággal ismerhetjük meg, mert tőlünk valók.

Vessük most egybe a „verum ipsum factum" tételében rejlő ok-fogalmat a racionalizmuséval is.

A racionalizmus sérthetetlen dogmaként hirdeti a törvények objektivitását és megismerhetőségét, közös sajátossága azonban a pozitivizmussal, hogy nem lel közvetítőt a tudat és a tárgyi világ között; az okságot ezért egyfelől logikai kategóriának, másfelől objektív dologi viszonynak tekinti, de mind az „eszmék rendjét", mind a fogalmi és a tárgyi összefüggések összhangját kénytelen istentől származtatni, a bizonyítás köréből a hit körébe utalni. Vico zsenialitása abban mutatkozik meg, hogy rátalál a gyakorlatra mint a lét és a tudat természetes *közvetítőjére*, amely isteni beavatkozás nélkül köti egybe általános fogalmainkat a valósággal. A „cogito"-hoz hasonló közvetlen, intuitív tételek üresek, mert nincs közük a dolgokhoz; az igazságot akkor vehetjük csak birtokunkba, ha az „eszmék rendjének" saját tevékenységünkkel szerzünk érvényt a konkrétumokban, vagyis ha a megismerhető dolgok oka *maga az emberi munka*. A szubjektum és a tárgy hagyományos viszonyának megfordítása révén Vico új, dinamikus tartalommal tölti meg az okság fogalmát, s az empirizmussal szemben azt hangsúlyozza, hogy az általánosról megbízható ismereteket szerezhetünk, a racionalizmussal szemben pedig azt, hogy az igazság mindig konkrét, mert az eszmék és a dolgok rendje között nem valamilyen közömbös, rejtelmes *párhuzam*, hanem bizonyítható *oksági összefüggés* van.

A gyakorlat közvetítő szerepének következetes kiaknázásával Vico már adós marad. Ismeretelmélete a „verum

ipsum factum" tételétől két irányban fejlődik tovább, egyik ága az agnoszticizmusba hajlik. Az elhibázott folytatás miértjére könnyen ráakadunk, ha összehasonlítjuk a gyakorlat vicói fogalmát a marxizmuséval, s a két fogalom kialakulásának körülményeit.

A marxizmus szerint a gyakorlat a megismerés egyetemes forrása, célja és próbája, az ismeretelmélet sarkköve. A gyakorlatnak ezt a szerepét azonban nem olyan könnyű átlátni, mint első pillantásra tűnhet, és Marx fellépéséig nem is akadt gondolkodó, aki alkalmas lett volna erre. A Marx előtti filozófia legfeljebb az utat tapogatta, mert bármily egyszerű igazságról van is szó, felismeréséhez bonyolult történelmi feltételekre van szükség. Soroljuk fel a legfontosabbakat.

A gondolatilag megragadott és igazolhatóan objektív összefüggések terjedelme a valóság feletti hatalom reális lehetőségeitől függ; ha a gyakorlat látszólag átléphetetlen határokba ütközik, maga alapozza meg azt a hamis vélekedést, hogy az elsajátítható valóságon túl létezik valamiféle „transzcendencia" – akár isten, akár a vak szükségszerűség vagy a vak véletlen formájában –, amely uralkodik az emberi cselekvéseken, s így természetesen nem tűri el, hogy gondolatainkat egyetemesen a tettek próbájának vessük alá. Ez a látszat mindaddig elkerülhetetlen, amíg létre nem jön a *gépi nagyipar*, illetve a *szervezett munkásmozgalom.*

A gépi nagyipart megelőzően a termelés jórészt a testi adottságokhoz mért kézi szerszámokkal folyik, amelyek ennyiben természeti meghatározottságúak, a munkaképességet az egyén szűkre szabott fizikai képességeihez kötik, s

a gyakorlatot úgy tüntetik fel, mintha elvi korlátai volnának. Az árutermelés nem válhat általánossá; a naturálgazdálkodás nagyjából azonos szinten ismétlődő, zárt ciklusai a képességek és szükségletek egyszerű újratermelését valósítják meg, merev határvonallal szelik ketté a világot egy elsajátítható töredékre és egy elsajátíthatatlannak tetsző túlvilágra, s a mezőgazdaság, mint a külső feltételeknek alárendelt tevékenység, „természetadta" jellegénél fogva nem tudja ezt a helyzetet önerejéből megváltoztatni. A munkaeszközök állapotának felelnek meg a munka szervezeti formái, a termelési viszonyok, amelyek pusztán technikai oldalukról tekintve is a társadalmi munkaerő szétforgácsoltságát testesítik meg, és útját állják a sokrétű munkamegosztásnak. A gyakorlat messze van még attól, hogy a valóságot a maga egyetemességében célba vehesse. Ebből keletkezik az az aránytalanság, amelyet az alábbiakban fogunk közelebbről megvizsgálni.

Minden élőlény anyagcserét folytat környezetével. Az anyagcsere a szervezet *belső* szükségszerűsége, mondhatnánk, magánügye – nem számíthat a közömbös természeti környezet támogatására. Az élet külső feltételei az ember megjelenéséig véletlenek ehhez a „privát" szükségszerűséghez képest, nem a szervezet dönt meglétük felől. Lényegi kapcsolatban van ugyan velük, de alapjában véve minden tekintetben tőlük függ, még abban is, hogy képes lesz-e természeti tulajdonságaival, amelyeket szintén a külvilág diktál, alkalmazkodni a környezeti feltételek esetleges változásaihoz. Az állati szervezet és a külső természet ellentmondásának fő, meghatározó oldala a véletlen formájában megjelenő külső szükségszerűség.

Az ember a rendszeres eszközhasználattal kiragadja létfeltételeit a véletlen kezéből, és kezdettől fogva maga válik az ellentmondás fő oldalává. Nem azt akarjuk ezzel állítani, hogy a durva kőszerszámmal felszerelt ember már felülkerekedett a külső szükségszerűségen – amely egyébként a magántulajdon létrejöttével természetire és társadalmira kettőződik –, hanem csak azt, hogy a külső szükségszerűség érvényesülése az eszközhasználattól kezdve fordított arányban van az ember technikai fejlettségével és a társadalmi viszonyok feletti uralmával, s még ha túlnyomó is, döntő szerepe sem tulajdonítható másnak, mint a *gyakorlat* fogyatékosságainak. Azt, hogy a külső szükségszerűség milyen súllyal nehezedik kiszámíthatatlan sorsként az életre, nem a természet határozza meg többé, hanem eszközeinek hatékonyságától és társadalmi berendezkedésétől függően *maga az ember*, aki a legkezdetlegesebb kőszerszámokkal is visszájára fordítja az élőlény és a környezet, a belső és a külső szükségszerűség *természeti* viszonyát, jóllehet eleinte csupán abból a *formai* szempontból, hogy bármilyen legyen is a természet feletti hatalmának konkrét tartalma, változó és mérhető szintje, ez a tartalom elsősorban nem a megmunkálatlan külvilágon múlik, hanem a mesterségesen megformált tárgyi létfeltételeken.

Az állat számára a dolgok csak annyiban fontosak, amennyiben szervezetére nézve biológiai jelentőségűek. Ezt az egyoldalú biológiai önmagára-vonatkoztatást az ember a célszerű tárgyformálással önkéntelenül is megszünteti. A dolgok alakításakor a természettel mint objektummal lép szembe, és ahhoz, hogy az egyik tárgy tulajdonságait céltudatosan a másikra vihesse át, hogy tevékenységét a várt

eredményeknek megfelelően szabályozhassa, meg kell ismernie az adott jelenség lényegét, belső összefüggéseit más jelenségekkel. Minthogy a cserélhető munkaeszközök társadalmi használata révén az ember tevékenysége nem a dolgok biológiailag rögzített körére irányul, a különös tárgyakhoz való aktív, alakító viszony problémaként állítja a tudat elé a szubjektum-objektum viszonyt *általában,* a dolgok létének, belső összefüggéseinek jellegét és megismerésük módját *általában,* hiszen ettől függ, hogy meddig terjednek az elsajátítás lehetőségei, és melyek a legcélszerűbb formái.

Ez az egyetemes érdeklődés már a társadalmi fejlődés korai szakaszaiban kialakul. Hadd álljon itt illusztrációképpen egy nemzetségi rendben élő zulu férfi elbeszélése, amely pusztán költői tartalma miatt is megérdemli a figyelmet: „... egyszer elmentem a jószágomat legeltetni. Borús idő volt. Ültem a sziklán, és szomorú kérdéseket tettem fel magamnak; igen, szomorúakat, mert nem találtam rájuk választ. Ki éri el kezével a csillagokat? Miféle oszlopokon nyugszanak a csillagok? Azt is megkérdeztem magamtól: a vizek sohasem fáradnak el, nincs más dolguk, mint folyni, megállás nélkül, hajnaltól estig és estétől hajnalig; de hol pihennek meg, és ki kényszeríti őket, hogy folyjanak? És a felhők is jönnek és mennek, és vízzel öntözik a földet. Honnan jönnek? Ki küldi őket? Természetesen nem a varázslók küldik nekünk az esőt, hogyan is tehetnék; hiszen sohasem láttam a saját szememmel, hogy felszállnának az égre esőt fakasztani. Nem látom a szelet sem, de hát micsoda voltaképpen a szél? Ki hozza, ki kényszeríti fújni, üvölteni, hogy megrémítsen minket? Azt sem tudom,

hogy a gabona hogyan nő. Este a földeken még egyetlen zöld szál sem volt; ma, amikor odamentem, már találtam néhányat. Ki adja a földnek a bölcsességet és erőt, hogy mindezt véghezvigye? És kezembe temettem arcomat." (J. Lubbock: *The origin of civilization and the primitive condition of man.* London 1870. 131–132. o.).

Ezeket a szavakat többek közt azért idéztük, mert a dolgok megismerésének elemi vágya itt látszólag nincs kapcsolatban semmiféle közvetlen gyakorlati érdekkel. Nyilvánvaló azonban, hogy olyan törekvésről, olyan érdeklődésről van szó, amelynek végső forrása *a gyakorlat formai egyetemessége.* Az eszközhasználat puszta ténye – tekintet nélkül a munkaeszközök technikai szintjére, a társadalmi munka milyenségére és tartalmára – az embert a valóság *egészével* állítja szembe mint az elsajátítás tárgyával, mert az eszközök váltogathatók és fejleszthetők, társadalmi használatuk pedig módot ad részint a tevékenységek sokoldalú felosztására, részint a tapasztalatok és a tárgyiasult munka áthagyományozására és ezzel minden újabb nemzedéknek a továbblépésre. A gyakorlat tehát egyszerűen megköveteli a tudattól, hogy képet alkosson az elsajátítás általános lehetőségeiről és a valóság szerkezetéről, mindarról, aminek az emberi élettevékenységben bármilyen része van; megköveteli annál a *formai* – mindenkor érvényes és minden konkrét tartalomtól független – tulajdonságánál fogva, hogy a környezettel folytatott anyagcsere folyamatában elragadta a természettől az uralkodó szerepet, és a tárgyi környezettel szemben az ellentmondás fő oldalává vált, a külső szükségszerűség erejét és hatalmát fordított arányban saját erejétől és hatalmától tette függővé. De ez

a formailag egyetemes gyakorlat *tartalmilag,* történelmi színvonalát illetően, töredékes marad mindaddig, amíg a munkaeszközök ki nem lépnek „természetadta" mivoltukból, és az egyén fiziológiai adottságaihoz idomulnak. Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy a gyakorlat mennyiségi értelemben valaha is egyetemessé nőhetne és kiterjedhetne a valóság egészére – ehhez képest mindig korlátozott lesz –, hanem azt, hogy a munkaeszközök „természetadta" jellege kitermeli *a tevékenység áthághatatlan elvi határainak látszatát,* ugyanakkor, amikor a munkaeszközök társadalmi használatának ténye az embert az *egész* természettel hozza kapcsolatba, és az életével összefüggő *teljes* valóság gondolati képmásának megformálására kényszeríti. *A gyakorlat formai egyetemességének és látszólag leküzdhetetlen tartalmi töredékességének ellentéte következtében az elgondolt és elképzelt összefüggések tágabbak lesznek, mint a valóban megragadhatók, s a gondolati képmás terjedelme nemcsak a már elsajátított valóságét haladja meg, hanem azt is felöleli, ami a gyakorlat számára elvileg elsajátíthatatlannak tűnik. Ez a határon túli valóságrész „transzcendenciaként" rajzolódik ki a tudatban, s megközelíthetetlenségének látszata eleve megakadályozza, hogy a gyakorlatot az eszmék egyetemes forrásának, próbájának és céljának ismerjük fel, az elsajátító tevékenységet pedig arra készteti, hogy irreális eszközökhöz folyamodjék.* Szembeszökő példája ennek a vallás eredete. A nemzetségi rend gyakorlata elegendő már ahhoz, hogy életre keltse az emberi környezetté lett teljes valóság aktív, célszerű alakításának *szükségletét,* de számos létfontosságú jelenséggel szemben tehetetlen lévén, mágikus eljárásokkal igyekszik ezeket

céljainak medrébe terelni; vagyis az ember az uralom, az elsajátítás igényével lép fel az *összes* tapasztalati jelenségekkel szemben, annak ellenére, hogy jó részükkel nem tud megbirkózni, és az egyetemes alany–tárgy viszonyt megpróbálja legalább a képzelet útján ott is érvényre juttatni, ahol tevékenységével a látókörébe vont keskeny valóságcsíkhoz képest sem ért el számottevő eredményeket.

Ennek az állapotnak a termelőerőkben rejlő okait csak az ipari forradalom és a nyomában kialakuló gépi nagyipar számolhatja fel. Az ipari forradalomban először a szerszámok változnak át az emberi szervezet szerszámaiból mechanikai készülékekké, később a meghajtógép is felszabadul az emberi erő korlátozottsága alól, majd magukat a gépeket is gépek állítják elő, s az egyes szerszámgépek helyett géprendszerek és automata rendszerek lépnek működésbe. Ehhez a változáshoz alkalmazkodik a munka szervezeti formája, a termelési viszonyok technikai oldala. Most válik a munkafolyamat valóban társadalmivá, helyesebben, társadalmi jellege egészen új értelmet kap. A munka mindig társadalmi volt abban az értelemben, hogy egyrészt bizonyos együttműködést és a tevékenységek megosztását tételezte fel, másrészt összekapcsolta az egymást váltó nemzedékeket, és létrehozta közöttük a történelmi fejlődés folyamatosságát. A gépi nagyipar létrejöttével azonban már nemcsak erről van szó: az új termelőerők egyénileg nem működtethetők többé, egy-egy termék előállításához nagyarányú kooperációra van szükség, s a termelés rohamos kibővülése, a termékek egyre bonyolultabb szerkezete és összefüggése áttöri a helyi elzárkózást, nemzetközivé duzzasztja a munkamegosztást, világméretű érintkezést és világtörténelmet teremt.

Mit jelent mindez az általunk vizsgált kérdés szemszögéből? A szerszám már előzőleg is kiemelte az embert a természetből, de mint egyéni munkaeszköz, mégis a szervezethez alkalmazkodott, s közvetítésével az ember testi képességei, fizikai erői hatottak a munkatárgyra. Most viszont természeti erők és folyamatok hatnak a természetre, tehát először jut az ember olyan eszközök birtokába, amelyek korlátlanul alkalmazhatók, terjeszkedésükben semmilyen elvi határt nem ismernek, és arányosak tárgyukkal, a természettel. A munkaeszközökkel együtt a munkaerő is mentesül az egyéni korlátozottságtól, használata a társadalmi össztevékenység kereteiben valósul meg, s nem szorul magyarázatra, hogy a természet egyetemes elsajátítása terén csak a szerves egységbe forrt társadalmi összmunka nyithat soha le nem záruló távlatokat. Az ipari forradalom ennélfogva létrehozza a rendszeres bővített újratermelés lehetőségét és szükségletét, s a termelőerők vonalán *véget vet minden „transzcendenciának"*. Technikailag nincs többé elvi akadálya annak, hogy szabadon érvényesüljön az, amit Marx „inherens mértéknek" nevezett: a munkamegosztás szubjektív elvét, amely a műveletet a munkáshoz szabta, felváltja az objektív elv, a munkafolyamatnak csak önmaga szempontjából történő elemzése, a tapasztalatszerű gyakorlottság pedig átadja helyét a természettudományoknak. Amíg az utóbbiak nem váltak a termelés önálló tényezőivé, óhatatlanul spekulatív elemeket is tartalmaztak, és nem fordulhattak minden téren a gyakorlathoz igazolásért; most ellenben megvan a technikai bázisa annak, hogy a gyakorlat az igazság egyetemes ismérve lehessen, és a

gépi nagyipar – legalábbis a termelés és a természettudományok területén – ezt parancsolóan elő is írja.

Az ipari forradalom azonban magában véve éppoly kevéssé tárhatja fel a gyakorlat központi helyét az ismeretelméletben, ahogy előtte sem pusztán a termelőerők fejletlensége gátolta meg ezt a felismerést. A magántulajdonos termelési viszonyok mindig megakadályozták ennek az egyszerű igazságnak a megpillantását. A magántulajdon rombolja a társadalmi termelőerőt: szétdarabolja az össztevékenységet, háborúkat szít, a kizsákmányolt tömegeket közömbössé teszi a munkaeszközök fejlesztésével szemben, és meggyűlölteti velük a munkát, egyszóval áttörhetetlen sorompót állít a természet egyetemes meghódítása elé, sorsszerűséget olt a történelembe, és fenntartja a „transzcendencia" látszatát. Az ismeretelmélet szempontjából különösen fontos az a következménye, hogy a szellemi munkát szembeállítja a fizikaival, s a burzsoázia megjelenéséig szinte vita nélkül fogadtatja el Arisztotelész véleményét, aki szerint a tudományok közül azé a legnagyobb érdem, amelyik önmagáért és a tudás kedvéért van, s nem a haszonra irányul. Ennek a szemlélődő magatartásnak a tükrében természetesen méltatlannak tűnt volna, ha az igazság a gyakorlatban keres támaszt.

Az ipari burzsoázia lényeges változásokat hoz, de ellentmondásos módon. Mint a *Kommunista Kiáltvány* írja, az előző ipari osztályok a régi termelési mód megrögzítésére törekedtek, és általában minden középosztály konzervatív politikát folytat, hogy a kistermeléssel összenőtt létfeltételeit megóvja a pusztulástól. Ugyanez a konzervativizmus jellemzi azokat a nagyobb tulajdonnal rendelkező

osztályokat is, amelyeknek léte a naturálgazdálkodással kapcsolódott össze. A burzsoáziának viszont az imperializmusig – sőt, részben még ekkor is – éppen az a létfeltétele, hogy forradalmasítsa a termelési eszközöket, és állandósítsa a bővített újratermelést. A szemlélődő magatartásban kifejeződő „belső szabadság" helyett az ipari burzsoázia szemében a kézzelfogható gyakorlati haszon lesz a legfőbb értékmérővé, s a legjobb gondolkodók kezdik már megsejteni a gyakorlatban az igazság ismérvét. Minthogy azonban a bővített újratermelés a magántulajdon talaján válik rendszeressé, a társadalmi össztevékenység végzetszerű „transzcendens" erőként, tudattalanul halad a maga útján, s ha a kapitalizmus vezető osztálya a világnézet és a társadalomtudományok mezején is meg akarná adni a gyakorlatnak az őt megillető ismeretelméleti funkciót, akkor ezt az ösztönös gyakorlatot kellene megváltoztatnia, ami egyenlő volna saját létfeltételeinek feladásával. Így alakul ki az az ellentmondás, hogy a termelőerők megkövetelik ugyan a gyakorlatnak mint az igazság próbájának elismerését, de a termelési viszonyok ezt nem engedik meg, s a gyakorlat ismeretelméleti szerepe a *technikára* korlátozódik, ahol csak részösszefüggéseket igazolhat, illetve az általános – filozófiai – összefügések ismeretének hiánya miatt tulajdonképpen semmit sem. Ebből adódott Bacon és Descartes módszertanának merőben technikai jellege; itt a gyökere annak, hogy Vico a gyakorlatot csak azokra a dolgokra nézve fogadja el az igazság ismérvéül, amelyeket mi magunk állítunk elő; innen ered a „praxisnak" a mai revizionistákat jellemző voluntarista felfogása; röviden, itt keresendők a pozitivizmus és a pragmatizmus alapjai. Ha

ugyanis a termelőerők fejlődésének nyitott távlatai minden „transzcendenciára" rácáfolnak, de a termelési viszonyok minden általános összefüggést elködösítenek, akkor az eredmény nem lehet más, mint pozitivista agnoszticizmus, a cselekvéseinket irányító terv igazságtartalmát pedig egyedül a belőlük származó közvetlen előnyök igazolhatják.

Világos, hogy csak akkor ismerhetjük fel a gyakorlatban ismereteink egyetemes forrását, célját és próbáját, ha a társadalmi cselekvés előtt pusztán ideiglenes történelmi határok állnak, de elvileg rögzítettnek látszó határok nem – úgy is mondhatnánk, hogy csak „mennyiségi" határok, de „minőségiek" nem –, ha vége szakad a „transzcendenciának", a sorsszerűségnek, vagyis ha az ember minden téren urává lesz saját sorsának. Ezt csak a *munkásosztály szervezett forradalmi mozgalma* valósíthatja meg, az első és egyedüli osztályé, amely a történelem objektív törvényei alapján a társadalmi viszonyok tudatos formálására képes, tehát a termelőerők korlátlan fejlődését, a természet elvileg korlátlan elsajátítását képviseli. A valóság szerkezete a társadalom forradalmi átalakításában, az osztályharcban válik áttekinthetővé; itt szabadul meg a tudat az előítéletek és babonák nyűgétől, s fogja fel teljes világossággal, hogy a cselekvés, ha az anyag törvényeihez igazodik, az anyagot valóban birtokába veheti, más szóval, hogy az eszmék anyagi eredetűek, a tárgyi tevékenység vezetésére valók, és a tevékenységtől kell kérniök hitelességük ellenőrzését.

A XVII–XVIII. században ezek az előfeltételek természetesen hiányoztak még, de a manufaktúrákkal kibontakozó árutermelés fényében derengeni kezd már a gyakorlat ismeretelméleti funkciója, főleg a tudományok vonat-

kozásában. Az újkori filozófia hajnalán Bacon és Descartes nagy erőfeszítéssel igyekeztek a tudományt a gyakorlat szolgálatába állítani. Módszerüket részben a manufaktúratermelés tapasztalataiból általánosították, s a természetet meghódító emberi cselekvés logikájának szánták. Nem az ő hibájuk, ha a programnál nem jutottak messzebb. Sajnos, Vico még a program felvázolására sem képes. A termelést eleve kizárja a filozófiai általánosítás anyagából, s a deduktív módszert többek közt azért gúnyolja, „mert csak a mesteremberek tanítják, hogy bizonyos dolgokat először kell megcsinálni, másokat másodszorra; ez a rend előbb alakít ki egy munkást, mint egy okos embert". Az elmaradott Nápolyi Királyság polgára megcsodálja az új találmányokat, de a természettudományok gyakorlati alkalmazásáról alig van személyes tapasztalata, ami pedig a *társadalom* megreformálását illeti, ezzel kapcsolatos magatartása ismeretes előttünk. Az emberi aktivitásról alkotott gondolatainak a történelem szab korlátokat, s a gyakorlat meghatározására irányuló kísérleteinek kudarca után Vico megvallja, hogy az ő gyakorlatát „bezárhatjuk az akadémiákba" – vagyis a szemlélődés rácsai mögé.

Térjünk most vissza a marxizmus ismeretelméletéhez. Honnan erednek általános fogalmaink? Végső soron a dolgokkal való gyakorlati érintkezésünk tapasztalataiból. De az érzéki tapasztalatok egyszeriek és véletlenek, a belőlük leszűrt általánosért nem állnak jót; az általános bizonytalan feltevés marad mindaddig, amíg alá nem vetjük a dolgokat átalakító cselekvés próbájának. A gyakorlati ellenőrzés, ha sikeres, bebizonyítja, hogy maga a „dolgok rendje" vált bennünk az „eszmék rendjévé", nem abban az

értelemben, mintha megszűnt volna objektivitása és tárgyi létének elsőbbsége tudatbeli másához képest, hanem abban, hogy a szubjektív emberi cselekvés elveként, belső irányítójaként működött.

Vico szemlélődő filozófiája nem fedezheti fel a gyakorlatban ismereteink egyetemes célját, következésképpen az igazság egyetemes kritériumát sem. Elhomályosul ezzel a gyakorlat harmadik funkciója is, amelyet a megismerés forrásaként tölt be, mert ha fogalmainkat kivonjuk a tárgyi tevékenység próbája alól, hitelességük kockáztatása nélkül nem származtathatjuk őket a dolgok hatásaiból, az érzéki tapasztalatokból. Vico tehát *elsőbbséget tulajdonít az „eszmék rendjének" a „dolgok rendjével" szemben,* s a megismerhető dolgokat platonikus hajlamainak megfelelően úgy kezeli, mint az eszmék tárgyiasulását, a szellemi modell másolatait.

A megismerés valóságos folyamata a tárgyi világtól a tudathoz, majd újra a tárgyi világhoz kanyarodó mozgás. Vicónál a két mozzanat helyet cserél. De ha eszméink nem a tőlünk függetlenül létező dolgokból erednek, nem is fognak bennük testet ölteni, és tárgyiasulásuk olyan dolgokra szorítkozik, amelyeket istenhez hasonlóan mi magunk teremtünk a semmiből. A gyakorlat vicói fogalma nem átalakító, hanem teremtő tevékenység, nem a tárgyi formák megváltoztatása, hanem őseredeti alkotás a sohasem-volt ürességéből. Ez az idealista dialektika a mechanikus szemlélet visszája, fordított, negatív mása. A tudat önmagából bocsátja ki saját *szellemi* törvényeként, mert a *testi* mozgások passzív, mechanikus jellege egyetemesnek látszik, s az önmozgás lehetőségét a tudatra korlátozza.

A marxizmus szerint a gyakorlat ismertet meg bennünket a dolgok természetével, hatósugarának növekedése szélesíti és mélyíti az emberi tudást. Elvi határai nincsenek, tényleges kiterjedése azonban körülhatárolt, sem a dolgoknak, sem egy-egy dolog tulajdonságainak végtelenjét nem foghatja át. Az emberi cselekvés a világ minden jelenségét tárgyává teheti, de mindig többségben lesznek azok a jelenségek, amelyeket nem tett még tárgyává. Megismerésünk ilyenformán a végtelen lehetőség véges valósága; igaz tartalmai viszonylagosak, mert *részei* csupán a teljes igazságnak, de abszolútak is, mert a *teljes* igazság részei. A lehetőség és a valóság, az abszolút és a viszonylagos igazság ellentmondása a dolgoktól a tudathoz, a tudattól a dolgokhoz térő szüntelen spirálmozgásban oldódik meg és születik újjá, s a gyakorlat, amely egymáshoz kapcsolja e mozgás mozzanatait, nemcsak megelőzi gondolatainkat, mint forrásuk, hanem követi is, mint céljuk és ismérvük. Soha nincs hát a tudatnak olyan állapota, amikor tartalmai kivétel nélkül igazolódtak volna már, s némelyikük ne bizonyulna óhatatlanul hamisnak: „az igazságra feltétlen igényt tartó megismerés a viszonylagos tévedések sorozatában valósul meg" – mondja Engels az Anti-Dühringben.

A gyakorlat vicói fogalmától nem nyílik út sem az abszolút és relatív igazság dialektikájához, sem az igazság és a tévedés viszonyának helyes rögzítéséhez. A megismerhető dolgoknak saját cselekvésünk az oka, oknak pedig azt nevezzük, „aminek nincs szüksége másra ahhoz, hogy létrehozza az okozatot, *magában hordja továbbá az általa létrehozott dolgok elemeit*". A „factum" minden részletében a mi művünk, elemeit egytől egyig tőlünk kapta, és nincs

más emberileg megközelíthető igazság: ahhoz, hogy tudásunk hiteles legyen, kezdettől fogva rendelkeznünk kell a tárgy valamennyi alkotórészével. „Hogyan lehetne ismérv a tiszta és megkülönböztetett eszme – kérdi Vico –, ha nem látja át a dologban tartalmazott és azzal viszonyban levő *összes* elemeket?" Vagy végleges igazságokat ismerünk meg, vagy semmit; vagy eleve és teljes számban jelen vannak tudatunkban az igazság elemei, vagy örökre hozzáférhetetlenek, hiszen a „dolgok rendje" nem változhat át az „eszmék rendjévé", hacsak le nem játszódott előtte a fordított irányú mozgás. A tévedés ennek folytán nem az igazság folyamatjellegét és a tudat gyakorlati ellenőrzésének állandó szükségességét bizonyítja, hanem azt, hogy olyasmit akarunk megismerni, ami elvileg alkalmatlan erre: ha például a mozgás bármelyik törvénye tévesnek mutatkozik – és nem is egy mutatkozott annak –, akkor a többit sincs jogunk biztosnak gondolni. A tökéletlenül felfogott dolgok egyszer s mindenkorra kívül esnek a tudomány határain, e határokon belül ellenben abszolút, megfellebbezhetetlen igazságokról lesz tudomásunk. Vico, aki a gyakorlat szerepének érvényesítése érdekében mindent elkövet, ami az ő álláspontjáról egyáltalán lehetséges, idealizmusa miatt a metafizika skatulyáiba gyömöszöli a dialektikus kategóriákat.

A vicói gyakorlat-fogalom szemlélődő jellege és agnosztikus színezete a természettel kapcsolatban a legvilágosabb. A természetnek szemlélői vagyunk s nem alkotói, törvényeit nem határozhatjuk meg igazságuk szerint, mert rajtunk kívüliek, elemeik nincsenek birtokunkban; „ha bebizonyíthatnánk a fizika tárgyait, létrehozhatnánk őket". A

természetet senki más meg nem ismerheti, mint isten, aki „egyesíti a dolgok *minden* elemét, az emberi elme viszont, mivel korlátozott és külső a többi dologhoz képest . . . egymáshoz közelítheti ugyan a szélső pontokat, de nem egyesítheti *valamennyit*". „Hogy mindezt egy hasonlattal illusztráljuk, az isteni igazság a dolgoknak olyan háromdimenziójú képmása, mint egy szobor, az emberi igazság viszont körvonal, festményhez hasonló, sík képmás." Véges emberi elménkkel *isten létét sem bizonyíthatjuk,* mert ez annyit jelentene, mintha isten isteneivé emelkednénk, és rejtett módon tagadnánk bizonyításunk tárgyát.

A szükségszerű igazságok tehát isten kiváltságai, az ember pedig – legalábbis a természetet illetőleg – csupán néhány nem-tudományos adattal rendelkezik, amelyek lehetségesek, valószínűek vagy „bizonyosak". Álljunk meg itt egy pillanatra, hogy szemügyre vegyük Vico filozófiájának egyik jellegzetes fogalmát, a „certum"-ot.

„Bizonyos"-nak általában azt szoktuk mondani, ami kétségtelen, ami szubjektív meggyőződésünk szerint igaz. A „bizonyosság" fogalma köznapi értelemben elválaszthatatlan az igazságétól; a hamisat is bizonyosnak véljük, ha igaznak gondoljuk. Vico is így különbözteti meg a két fogalmat egy korai munkájában, ahol az igazzal a tévest, a bizonyossal a kétségest állítja szembe. Később a „bizonyost" már más értelemmel ruházza fel, s az „igaz" ellentéteként tárgyalja. Az „igaz" a dolgok általunk létrehozott, bizonyítható lényege, törvénye, ésszerű, *általános* tartalma, a „bizonyos" viszont az a *különös,* amelyet nem bizonyíthatunk, de isteni vagy emberi tanúság alapján, a hagyományra, a tekintélyre, a közmegegyezésre támaszkodva mégis el

kell fogadnunk. A „certum"-ot magyarázva Vico a latin nyelvre hivatkozik: a szó – úgymond – egyszerre jelöli a „kétségtelent" és a „különöst", „egy bizonyos" valamit, „mintha a különös volna a bizonyos, a közös a kétséges". Ilyen bizonyosság például az, hogy létezünk és gondolkodunk: tudatunk van erről, jóllehet bizonyítékunk nincsen, mert sem létünknek, sem gondolkodásunknak nem mi vagyunk az okai. A „bizonyos" szerteágazó körébe tartoznak a régi szerzők állításai, a filológia tényei, minden vélekedés és szokás, amelyet bizonyítás nélkül magatartásunk elveiként használunk; végeredményben tehát a „certum"-on a tudat ösztönös-empirikus formáját értjük, megkülönböztetésül a tudományos-reflexív formától. A „factum" az ész terméke, a „certum" a tekintélyé, az akaraté. Ha az „igaz" és a „factum" – ahogy Vico mondja – „átváltanak egymásba", akkor a tudományok a matematikai módszerrel sem léphetnek túl a valószínűségen, a deduktív fizika egy szintre kerül a történelemmel, a retorikával, a természetre és a társadalomra vonatkozó tapasztalati ismeretekkel, szóval mindazzal, amit Descartes kirekesztett a tudományos megismerésből, s az emberi tudás csaknem teljesen a „certum"-ba olvad, amely nyilvánvalóan inkább a valószínűséget jelenti, mint a bizonyosságot.

Mit foglalhatunk ezek után a „factum" fogalmába? Marad-e számunkra valamilyen bizonyítható igazság? Vico ismeretelméletének *első változata* csak a matematikát fogadja el ilyennek, mert azt mi magunk szerkesztjük meg. Az emberi elme „istenhez hasonlóan, szubsztancia nélkül, mintegy a semmiből teremtve a pontot, a vonalat, a síkot", „a formák és a számok világát", „belülről ismer meg vég-

telenül sok igazságot". Az aritmetika és a geometria „a közönséges vélemény szerint nem az okokból kiindulva bizonyítanak", holott „azért bizonyíthatjuk, mert létrehozzuk őket", elménk eleve birtokában van igazságuk elemeinek.

A matematika objektivitásának elvesztésével fizet a maga logikailag szükségszerű igazságtartalmáért. Eredetét semmi szín alatt ne kutassuk a valóságban: „hamis az a vulgáris hiedelem, hogy a geometria megtisztítja tárgyát, vagy ahogy a skolasztikusok szokták mondani, »absztrahálja« az anyagból." A matematika mint „factum", a gondolkodás önkényének szülöttje, nem objektív érvényű formák összessége, hanem fiktív neveké, minden gyakorlatilag hasznosítható pozitív érték nélkül. Láthatjuk, mennyire mögötte kullog Vico antikarteziánus kritikája Descartes elméleti forradalmának s az azt megalapozó tudományos felfedezéseknek. (Vö. Antonio Banfi: *G. B. Vico.* Mondadori, Verona 1953. 15. o.)

Az *Új tudomány,* ahol Vico ismeretelmélete végleges alakot kap, mérhetetlenül messzebb jut ennél a vigasztalan agnoszticizmusnál. Megfogalmazza azt, amit Togliatti Vico legdöntőbb felfedezésének nevez: hogy a matematika mellett a történelem is emberi alkotás, a mi alkotásunk, tehát tökéletesen megismerhetjük. Vico persze a történelemmel sem töri át a szemlélődés sorompóit, s hangsúlyozza, hogy a természetet és az emberi világot Szókratész különböztette meg először, aki a természet elől az emberi lélek vizsgálatába *vonult vissza;* a történelem „igaz"-nak nyilvánításával azonban gondolkodónk mégiscsak közelebb kerül a valósághoz, mintha megmaradt volna egy olyan matematikánál, amelyet semmilyen gyakorlati célra nem tart felhasz-

nálhatónak. Az új tudomány – állapítja meg Vico – úgy jár el, mint a térbeli nagyságokat önállóan, önmagából kibocsátó geometria, de annyival nagyobb realitással, amennyivel több valóság van az emberi dolgokban, ahol nincsenek pontok, vonalak és alakzatok.

A megismerhető dolgok határainak kibővülésével többékevésbé megváltozik mind a „factum", mind a „certum" fogalma és kettőjük viszonya. A társadalmi törvények ismerete fölébe emelkedik a valószínűségnek, s a „factum" fikcióból valóságossá válik, tartalma a történelem törvényeivel, ésszerű, általános menetével azonosul. Ahogy a történelem egyaránt jelenti a társadalmi fejlődés objektív folyamatát és ennek gondolati tükörképét, a „factum" is részint a „dolgok rendje", a társadalmi cselekvésnek az egyéni tudattól független, törvényszerű irányítója és eredménye, részint az „eszmék rendje", amely most már a dolgokét követi, mert előzőleg maga szabta azt meg. A külső rend a történelemben akadálytalanul alakulhat át belsővé, hiszen elvileg nem különbözik tőle, lehetséges tehát az empirikus megismerés, és a „factum"-ról a „certum"-on, az általánosról a különösön keresztül szerzünk tudomást.

A „certum"-nak szintén kettős, objektív és szubjektív jelentése van. A történelmi fejlődés kezdetein, amikor az emberi értelem alig csírázott még ki, a társadalmi cselekvéseket ésszerű belső mozgató híján a „certum", a tekintély vezérli, a törvények betűje, a szokás, a hagyomány igazgatja. De a „centrum" mélyén ott lappang az objektív társadalmi törvény: a rómaiak *Tizenkét Táblá*-ja például a népek korabeli természetjogát tartalmazza mint egyetemest és szükségszerűt. A „certum" a végső realitás külsőleges alak-

ja, amely visszavezethető az őt szabályozó általánosra, *ismeretelméletileg* tehát az objektív történelmi folyamatot rekonstruáló tudomány anyaga, a társadalmi igazságok hordozója. Az igazság nem a konkrét valóságon kívüli, üres forma, hanem a reális tények, a „certum"-ok magva; nem azonos velük, de nem is választható el tőlük. Az *Új tudomány*-nak éppen az a feladata, hogy a „certum"-ok, a népi hagyományok sokféleségéből kibogozza az igazság *közös* motívumait, kikeresse törvényeiket, vagy Vicóval szólva, hogy a nemzetek világát *eszmeileg* gondolja el, és *tényekben* szemlélje. Az addigi történetírás elakadt a filológiai tények egymásra halmozásánál, a filozófia pedig az elvont konstrukcióknál; saját felfedezését Vico azért illeti az *új* tudomány nevével, mert egyesíteni szándékozik a kétféle, szétválasztottságában egyformán hamis nézőpontot, az „igaz" és a „bizonyos" tudományát, a filozófiát és a filológiát.

Filológiának az irodalmi és történeti értékű szövegek elemzését, gondozását, a klasszikus irodalom tanulmányozását vagy általában a nyelvekkel kapcsolatos tudományokat szoktuk nevezni. Vicónál a szónak tágabb jelentése van. Mivel a beszédhez a dolgok eszméje, az eszmékhez a dolgok története fűződik, a filológia magát a történelmet öleli fel, a politikai, gazdasági és ideológiai fejlődés összes mozzanatait, az eszmék, a nyelvek, az irodalmi és művészeti emlékek, a mítoszok és népi hagyományok, a szokások és az írott törvények vizsgálatát, mindazt, ami a népek életével összefügg, s rávilágít a társadalmi jelenségek törvényeire. Meghatároztuk ezzel a filológia célját is. A tényeknek eszmei vezérfonalra van szükségük, hogy alaktalan tömegük a

filozófiai általánosítás anyagaként, a társadalom egyetemes törvényeibe illeszkedve kapjon szilárd formát. A filozófia és a filológia önmagukban hasznavehetetlenek, de ha szövetséget kötnek, az általános és a különös feloldódnak egymásban, az eszmék csontvázára a tények eleven húsa tapad, s a tudomány testét átjárja az élet vérkeringése.

A filozófia és a filológia szövetségében leli meg Vico a *középutat* ész és tekintély között. Amikor a filozófiára azt a feladatot rója, hogy a *kritika* késével fejtse le a dolgokról a rájuk kérgesedett látszatot, és hatoljon el rejtett igazságukig, az újkor modern polgári szellemét visszhangozza, amely nem fogad el semmit, ami nem igazolódik az ész ítélőszéke előtt. Másrészt Vico a tekintéllyel sem szakít, hiszen a filológia tárgya, a „certum", ezt testesíti meg. A filológiát az ész támasztja alá, az észt a filológia tekintélye. De hogyan értsük a *tekintély* fogalmát? A szó a maga *történeti* jelentésében a népek ösztönös szokásait jelöli, a társadalmi életet reflexió nélkül szabályozó közvéleményt, *ismeretelméleti* fogalomként pedig a „különös" szférájára vonatkozik, azaz nem annyira a vallás parancsaira, még kevésbé a hivatalos egyházi bölcselet dogmáira, mint inkább a társadalmi törvényeket megjelenítő tényanyagra. Vico itt sem közvetlenül a hűbéri ideológiával egyezkedik, nem a jezsuiták tekintély-fogalmát veszi át, csak az ésszerűség *abszolút* érvényrejuttatásáról mond le a feudalizmus gúzsába kötött olasz *polgári* kultúra nevében.

A filozófia és a filológia párosításának gondolatát több történész Grotius hatásának tulajdonítja. Grotius szerint a természetjog és a nemzetközi jog elveinek megállapításakor figyelembe kell venni a filozófusok, történetírók, köl-

tők és szónokok tanúságát; nem mintha fenntartás nélkül támaszkodhatnánk rájuk, miután hajlamosak azt mondani, ami pártjukat vagy ügyüket szolgálja, hanem azért, mert ha sokan állítják bizonyosnak ugyanazt a dolgot különböző időkben és helyeken, egyetértésüket valamilyen általánosokra, a természetjog törvényeire vagy a közmegegyezésre kell visszavezetnünk. Grotiusnak ez a módszertani megjegyzése azonban még csak utalást sem tartalmaz arra, hogy a filológiai adatokból kihámozott történelmi általánosításokat hogyan kapcsoljuk össze a törvények rendszerévé, a történelem filozófiájává. Bacon volt az, aki *Cogitata et visá*-jában egyetemes programként fogalmazta meg az általános törvények összekötését a tényekkel, s Vico maga írja, hogy módszere nem más, mint a baconi természetvizsgálat alkalmazása az emberi társadalomra.

A vicói módszer csakugyan Bacon módjára egyesíti a „látott" dolgokat az „elgondoltakkal", a tapasztalatit az általánossal vagy – ahogy Leibniz mondaná – a „vérité de fait"-t a „vérité de raison"-nal. A két módszer mégsem egyforma. Baconét nem árnyékolja be az agnoszticizmus, Vicóé viszont dialektikájával tűnik ki. Az általános és a különös egysége Vicónál nem dogmaszerű előfeltevés, hanem *dialektikus* egység, amelyet az olasz gondolkodó azért fedezhetett fel, mert ha homályosan is, megsejtette a tárgyi világ igazi szubjektivitását, azt, hogy tudatunk nem passzív szemlélője a dolgoknak, s készen talált jelenségek helyett csak az emberi cselekvés tárgyairól lehetnek bizonyítható ismeretei.

A német idealizmussal rokonszenvező modern polgári filozófiatörténészek Vicót a racionalizmus és az empirizmus

egyeztetési kísérlete alapján Kant előfutárának rajzolják. A két filozófus közös vonásai tagadhatatlanok: az ismeretszerzés folyamatát mindketten a tapasztalatra építik, s az empirikus anyag belső szükségszerűségének létét és megismerhetőségét a „verum ipsum factum" éppúgy a tudat aktivitásából bontja ki, mint a kanti a priori szintézis. Jegyezzük itt meg, hogy véleményünk szerint Kant dialektikája nem korlátozható a négy antinómiára. A dialektika a kanti ismeretelmélet *vezéreszméjében* van, a szubjektum *aktív* viszonyában a tárgyhoz; más kérdés, hogy ezt a valóságos, gyakorlati viszonyt a német filozófus szemlélődő magatartása elméletivé, az a priori idealizmusává ködösíti.

A lényeges azonosságok ellenére nem szabad megfeledkeznünk a lényeges különbségekről. Jóllehet a vicói ismeretelmélet első változata ugyanolyan fikciókat tart csak megismerhetőknek, mint amilyen a kanti jelenségvilág, már ez a változat is ellentétes a transzcendentális filozófiával, hiszen a természettel kapcsolatos agnoszticizmusát a természet *objektivitásához* köti; a hithű katolikus gondolkodó, aki távol áll a reformáció szubjektivista hajlamaitól, megingathatatlan tényként fogadja el, hogy a természetnek az isteni gondviselés szab törvényt, nem az emberi elme. Még szembeszökőbb az ellentét Vico ismeretelméletének végleges formáját illetően, ahol az okság nem pusztán logikai kategória, s a szintézis eredménye nem egy fiktív jelenségvilág, hanem objektív realitás.

Hibát követnénk el akkor is, ha az általános és a különös vicói egységét marxista egységükkel tévesztenénk össze. A Galilei–Bacon–Locke-vonal empirizmusát Vico a *platóni idealizmussal* békítgeti, s a viszonylagos és időleges „cer-

tum"-okkal foglalkozó filológiát egy olyan filozófiával házasítja össze, amelyet az abszolút, változatlan igazságok tudományának hisz. Látni fogjuk, hogyan torzul el a platóni lencse alatt a történelem síkján megkísérelt dialektika; vitán felüli és aligha túlbecsülhető tény azonban, hogy Vico az első, aki az induktív és a deduktív módszer helyett *történeti módszert* javasol, a dolgok igazságát *keletkezésükben és fejlődésükben* fürkészi, s a történelem és a filozófia összekapcsolásával részben a társadalmi mozgás egyetemes törvényeit próbálja megközelíteni, részben – amennyire az „örök igazságok" előítélete egyáltalán megengedi – a filozófiai kategóriák történetiségét.

VII.

A történelmet az ókoriak általában a véletlenek egymásutánjának tekintették, tiszta empíriának, amely nem sorolható a tudományokhoz. Irodalmi műfajként művelték, s a legjobb esetben úgy kezelték, mint „az élet tanítómesterét", az állampolgári erények erkölcsi-pedagógiai példatárát.

A középkor gondolkodói előtt villant fel először az a gondolat, hogy a társadalmi mozgás nem az események alaktalan káosza. Ágoston szerint a történelemnek értelmes rendje, megszabott iránya van, amely minden népre érvényes. De a keresztény egyházatya szemében a törvényszerű rend a dolgok eleve kimért pályája, az isteni akarat függvénye. Az ember a Civitas Dei polgáraként az isteni birodalom megvalósítására törekszik, földi léte csak előkészület. A tör-

ténelem a mennyekbe száll; le kell újra ereszkednie a földre ahhoz, hogy a tudományos kutatás tárgyává lehessen.

A reneszánsz helyreállítja az ember és a természet függetlenségét a transzcendens istenségtől. Sorsunk a lélek leánya – mondja Pico della Mirandola –; az ember „önálló műves", „önmaga szabad alkotója", aki azzá lesz, amivé önmagát teszi. Más gondolkodók arra figyelnek fel, hogy az események sora *okságí* kapcsolatokba rendeződik, s ha kitapogatjuk ezt a láthatatlan fonalat, a történelmet átlendíthetjük a krónika szintjéről a tudományokéra. „A történész – írja Patrizzi –, amikor elbeszéli a végbement dolgokat, saját határai közt mozog, de amikor keresni kezdi a rejtett okokat, filozófussá lesz. Én azt szeretném, ha minden történész a filozófusnak és a történetírónak ilyen keveréke volna."

A történelmi törvények evilágiságának felfedezését Machiavelli új gondolatokkal gyarapítja. A társadalmi cselekvésre nézve semmit sem tart károsabbnak a kereszténységnél, mert fantasztikumok felé fordítja az ember érdeklődését, s az élettel szembeni közöny elvetemült gazfickók kezére játssza az államot. A történelem politikai folyamat, egyedüli rugója a haszon, irányítása vagy megítélése végett ostobaság akár a vallás, akár az erkölcs normáihoz folyamodnunk. Machiavelli bátran szakít az évezredes hagyományokkal, s a politika és az erkölcs kettéválasztásával arra mutat rá, hogy a történelemnek *sajátos* törvényei vannak, amelyek csak az ész és a tapasztalat profán eszközeivel, s nem a kiagyalt absztrakciók szemszögéből közelíthetők meg.

A véletlenek és az isteni önkény helyébe Machiavelli

„a dolgok erejét", az objektív szükségszerűséget állítja. De hogy mi a konkrét tartalma ennek, arra nem válaszol, sőt csakhamar az objektivitás elvont fogalmát is faképnél hagyja. Éppen erős gyakorlati érzéke és politikai radikalizmusa készteti erre. Machiavelli az ő idejében páratlan éleslátással jelöli meg Itália legfőbb társadalmi problémájaként a nemzeti egységet, hazafias eszménye azonban annyira ellentétes az *objektív* lehetőségekkel, hogy megvalósítását egyszerűen nincs mód mástól remélni, mint egy megváltó fejedelem személyes akciójától. Az azonnali cselekvés heves vágya elfeledteti „a dolgok erejét", az egyéniséget tünteti fel a történelem meghatározójának, s a gondolkodó figyelmét az objektív törvények kutatása helyett a kormányzás technikájára tereli, olyan elveket sugallva, amelyek az áhított cél érdekében, utilitarizmusuk könyörtelen következetességével a brutalitást is igazolják, majd szemérmetlen „machiavellizmussá" fajulnak, mihelyt eredetileg progresszív, de irreális céljuk elsikkad az epigonok kezén. (Vö. Giorgio Candeloro: *Storia dell'Italia moderna.* Id. k. I. köt. 46–47. o.).

A „dolgok ereje" Machiavellinél, az „egyetemes értelem" Brunónál, a „világkormányzó ész" Campanellánál a természet és a társadalom ismeretlen *belső* törvényszerűségének homályos megfogalmazásai. Később, a manufaktúrakorszakban, a társadalom politikai szükségleteit éppoly kevéssé elégíthetik már ki az ilyen absztrakciók, ahogy a termelés szükségletei sem érhetik be a természetfilozófia költői analógiáival. A társadalom új elmélete, a burzsoá természetjog, átveszi a reneszánsztól az immanencia eszméjét és a vizsgálódás empirikus módszerét, de a polgári rend

megszervezésének közvetlen, gyakorlati követelményei arra indítják, hogy konkrétabb hajtóerejét keresse a történelemnek, mint a reneszánszkori elődök. Miután a valódi gazdasági mozgatók továbbra is elrejtőznek, a felépítmény ölti magára az alap álarcát; a megfoghatatlan világlélek a sutbadobott túlvilági istenség sorsára jut, s *reális, tapasztalatilag adott* politikai és ideológiai formákra hárul a társadalom immanens tartalmi meghatározójának szerepe. A burzsoá természetjoggal az elméleti fejlődés logikus vonala folytatódik az elvonttól a konkrét irányában.

A felépítménynek a társadalom szerkezetéhez, gazdasági alapjához legszorosabban kapcsolódó eleme a politika, az állam és a jog. A tőkés termelési viszonyok a feudalizmusban csíráznak ki, s a burzsoázia előtt az a feladat áll, hogy a hatalom megragadásával megteremtse teljes kibontakozásuk politikai és jogi előfeltételeit. A tulajdonviszonyok átalakításának a feudális állami és jogrendszer a *legfőbb* akadálya, ezt kell *elsősorban* eltakarítani az útból, s mert a társadalmi mozgás okainak kutatása a felépítményre korlátozódik, az államnak és a jognak a *közvetlen* célok szempontjából *valóban döntő* fontossága egészen természetesen kelti azt a látszatot, mintha e két elem volna a legfontosabb láncszem az okok sorában.

A társadalmi korszakváltás ideológiai előkészítéséhez nélkülözhetetlen a régi és az új eszménykép értékkülönbségének felmérése, a különféle állami és jogrendszerek rangsorolása. Mi lesz az értékelés kritériuma? A formális egyenlőségeszme nem szolgáltathat más mércét, mint az általános emberi természetet: a helyes állami és jogrendszer ehhez az egyetemes tudati tényezőhöz igazodik, amely akaratunk-

tól függetlenül olyan, amilyen. A társadalmi mozgást nem egy markáns egyéniség tetszőleges cselekvése szabja meg, hanem az emberiség közös természete; nem az egyéni, hanem a társadalmi tudat. Szubjektivizmus ez is, bár tagadhatatlanul magasabbrendű, mint Machiavellié.

Az objektív társadalmi törvény reneszánszkori fogalma a misztikum ködvilágába foszlott. A burzsoá természetjog a fürdővízzel kiönti a gyereket, a misztikummal együtt elveti az objektivitást. A társadalom meghatározói a *jogi* törvények, illetve végső soron az „emberi természet", amely így is, úgy is magyarázható, bizonytalan keretei azzal tölthetők ki, ami éppen eszünkbe jut. A gondolatmenet a nagyobb konkrétság igényével kezdődött, és légből kapott konstrukciókkal fejeződik be. A történetírók kiemelik, hogy a természetjog utópista *és* reformátor; tegyük hozzá, hogy azért utópista, *mert* reformátor, pontosabban, mert reformjait nem a társadalom valóságos törvényeire építi. Utópiái a reformtörekvések elméleti megalapozatlanságából következnek, ilyen törekvések nélkül azonban meg sem születnének.

Az utópiák tehát szükségszerű eredményei a szubjektivizmus és a reformátorság összefonódásának. Maga a szubjektivizmus, ha nem az egyéni, hanem a közös emberi természettől hozza függésbe a történelmet, tagadja ugyan a társadalmi törvények objektivitását, de az események törvényszerű menetével nincs közvetlen ellentétben. A jelenségeket szabályozó általános elveket származtathatjuk akár a tudatból is, az érzéki sokféleség elrendezésének funkcióját így sem vesztik el. Ha azonban a szubjektivizmus a reformátorsággal egyesül, a gondolkodás előbb-utóbb felszámolja a társadalmi törvény fogalmát. A reformtörekvéseket össze-

gező utópikus ábrándok az objektív szükségszerűség helyett a „legyen" naiv óhajára hivatkoznak megvalósításuk indokaként, s gyakorlati kivitelezésüket csak a felismerés szubjektív véletlenjétől várhatják. A véletlen dönti el a történelem menetét; az *objektivitás* után immár az események *törvényszerűsége* is elenyészik. Említettük, hogy a burzsoá természetjog történelemellenessége a mechanikus szemléletből következik; most azt látjuk, hogy a történetiséget az utópikus társadalmi reformtervek tüntetik el. Voltaképpen két összefüggő okkal van itt dolgunk. A mechanikus felfogás nem vezetheti vissza másra a társadalom *minőségi* változásait, mint a felismerés véletlenjeire, a burzsoá természetjog pedig azért támaszkodik a mechanikus felfogásra, mert reformátor, s a múlt határozott tagadását elméletileg ez a felfogás testesíti meg.

Vico nem reformátor, és nem szolgáltatja ki a világ sorsát a véletleneknek – nem alkot hát utópiákat. Annyira céltudatos ebben, hogy filozófiai példaképét, Platónt sem kíméli a bírálattól. Az eszményi állammodellnek nincs értéke: a dolgokat nem billenthetjük ki fejlődésük természetes pályájáról. Az állam, a jog, az ideológia fokozatosan, hosszú idő leforgása alatt változik, lehetetlen egy csapásra, tetszésünktől függően átalakítani. Platón ugyanolyan egyoldalúságot árul el más előjellel, mint Tacitus, aki tényekben gazdag politikai történetet ír, de szem elől téveszti az események okait. Az *Új tudomány* szintézise kíván lenni Platónnak és Tacitusnak, hogy az eseményeket általános elveik szerint csoportosítsa, s az elveket a tényekben és ne az utópiák légüres terében mutassa fel.

Vico ellenszenvét az utópiákkal és a véletlenekkel szem-

ben az okok bonyolult kölcsönhatása váltja ki, amelynek hátterében a vallásos meggyőződés *kompromisszuma* áll a modern természettudományos determinizmussal. A társadalmi reformokat ellenző hithű katolikus nem szerkeszt utópiákat, mentesíti tehát a történelmet a véletlenektől. Ám a sorrendet meg is fordíthatjuk, úgy értelmezve a dolgot, hogy az epikuroszi materializmus vallásos ellenfele a véletlenek elutasításán keresztül jut el az utópiák elutasításához. A lényeg mindenképpen az, hogy Vicót *katolikus meggyőződése ideegeníti el az utópiáktól és a véletlenektől, ezzel pedig út nyílik előtte a társadalmi folyamatok belső törvényszerűségének, az események oksági láncának elismeréséhez a vallásellenes természettudományos determinizmus szellemében.*

Vajon a fentiek azt jelentik-e, hogy Vicónak előnyére váltak a katolikus előítéletek? Távolról sem. A jezsuiták bigott konzervativizmusának álláspontjáról sohasem léphetett volna a modern determinizmus útjára; a reálisabb szemléletnek amellett súlyos ára van, s a filozófiatörténet számos paradoxonjának egyike, hogy a természetjog a maga utópizmusával és felhőkben járó moralizálásával többet használ a gyakorlatnak, mint a józan Vico, akinek a társadalmi ábrándképekről vallott tárgyilagos ítéletei elválaszthatatlanok a fennálló rend iránti szolgai alázattól. Tulajdonképpen Vico szemlélete a történelemellenes, mert a történelmet *csak a múltra* érti, s a historicizmus rangja jogosabban illeti meg a mechanikus társadalomelméleteket, amelyek tagadják a múlt ésszerűségét, és helyes történelmi érzékkel ki akarják irtani mindazt, ami elavult.

Vico viszonya a természetjoghoz éppoly ellentmondásos

és a történelemfelfogás területén ugyanolyan döntő, mint amilyen Descartes-hoz való viszonya az ismeretelméletben. A kritika nem az egyetlen oldala ennek a viszonynak, s nem is öncélú, hanem a természetjog kiindulópontjában rejlő dialektikus lehetőségek kibontását szolgálja, hogy elmozdítsa a történetírást a holtpontról, ahol egy idő óta vesztegelt.

A Vico-korabeli történetírás ritkán fordul már a dolgok magyarázatában az isteni akarathoz. Inkább az aprólékos elbeszélések hibájába esik, belevész a politikai és erkölcsi tanításokba. Legkiválóbb képviselői sem mentesek a pragmatizmustól: az antiklerikális Giannone például az egyház hatalmát pápai fondorlatokkal és hercegek együgyűségével okolja meg. A kortársak felszínes nézeteivel szemben Vico felújítja a reneszánsz nagy gondolatát a történelmi események szabályosságáról. A népek története lényegében azonos – írja az *Új tudomány* lapjain –; magukra hagyva, mindenütt a fejlődésnek ugyanazt a folyamatát futják be, bármilyen messze legyenek is egymástól, s az ismétlődés általános, lényegi összefüggésekre, logikus oksági kapcsolatokra utal.

A társadalmi jelenségek törvényszerű rendjének forrását Vico a nemzetek közös természetében, az emberek mint természeti lények egyenlőségében látja. Az egyetemes emberi természet felette áll a szubjektív önkénynek; a történelem tehát *a népek műve*, az egyéni óhaj és cselekvés nem változtathat rajta. Az állam, a jog, az ideológia közös tőről fakadnak, s természetünk adott állapotának megnyilvánulásaiként minden történelmi korszakban oszthatatlan egységet alkotnak, egyforma tartalmat jelenítenek meg a maguk speciális módján. A filozófiának ezt a szükségszerű egységet –

marxista terminológiával szólva, a felépítmény elemeinek az alap azonosságából adódó belső összefüggéseit – kell a tények mögött felkutatnia, hogy megrajzolja az emberi fejlődés politikai, jogi és kulturális korszakait.

A tőkés termelési mód létrejötte előtt a gondolkodás nem tehette tárgyává a népek történetének közös sajátosságait. A termelőerők oldaláról tekintve a kérdést, széleskörű nemzetközi érintkezésre, gazdasági cserére volt ehhez szükség; nem véletlen, hogy éppen a történelem *filozófiájával* kísérletező Vico terjeszti ki az általánosítás anyagát a Közel-Kelet, Kína, India és Amerika népeire. A világtörténelemnek és belső törvényeinek gondolata a világkereskedelem és a világpiac terméke. Kövessük most nyomon e gondolat feltételeinek kialakulását a termelési viszonyok oldalán. Görögország és Róma, ahol a történetírás kivirágzik, más népekkel többnyire nem az árucsere jegyében érintkezik; az idegen népek adófizetésre és a rabszolgaállomány utánpótlására hivatott barbárok, történelmük érdektelen. Az emberek egyenlőtlensége a társadalmi mozgás *törvényszerű* jellegét is eltakarja, mert a törvény a különbözők azonossága, egység a sokféleben, s a rabszolgatulajdonos ideológia, amely az osztálykülönbségeket természetieknek hiszi, összefüggéstelen elemekre darabolja a társadalmat. A keresztény középkor bizonyos vonatkozásban mélyebbre hatol azzal, hogy egyenlősíti az embereket – de nem a földön egyenlősíti őket, hanem isten előtt, s az események rendjét a transzcendens célszerűség formájában képzeli el, természetesnek hirdetve a valóságos egyenlőtlenséget, jelentőség nélkülinek a valóságos történelmet. A minden népre érvényes, immanens történelmi törvény fogalmát az árutulajdonosok

egyenlőségét megszemélyesítő burzsoázia kezdi először kitapogatni a közös emberi természet eszméjével, objektív tartalmát pedig a *reális* egyenlőség megteremtője, a munkásosztály deríti fel.

A közös emberi természet, mint a társadalmi mozgás meghatározója, összehangolja a természet megismerhetőségét a vicói ok-fogalommal. Az oknak, amint tudjuk, Vico definíciója szerint nincs szüksége másra az okozat létrehozásához, s tartalmazza az általa létrehozott dolgok elemeit. A történelmet azért ismerhetjük meg, mert *saját természetünk* tárgyiasulása, nem szorul külső okokra.

Vico, amikor emberi műként, a népek azonos természetének okozataként vizsgálja a történelmet, Grotius nyomdokain halad. Útja azonban ettől kezdve elágazik a holland jogfilozófusétól. A közös emberi természetből kifejthető ugyan a történelemnek valamilyen fiktív törvényszerűsége, de a törvények objektivitása semmiképpen, s a természetjog utópikus reformtervei a véletlenek uralmáig hajtják kiindulópontjuk szubjektivizmusát. Vico az ellenkező módon jár el, a szubjektivista alaptételtől az objektív törvények irányában gombolyítja tovább gondolkodása szálait. Lássuk, hogyan és miért.

A történelmi törvény objektivitása mellett Vico olyan bizonyítékokat hoz fel, amelyeket anakronisztikus szóhasználattal, de híven a dolog lényegéhez, „az ész cselének" gyűjtőfogalma alá foglalhatunk. Íme néhány példa. Az arisztokratikus köztársaságok uralkodó rendjei kegyetlenül leigázzák a népet, kihívják ellenállását, s végül maguk kényszerülnek a törvények igájába. A nép által kiharcolt egyenlőség jogilag mindenkinek lehetőséget ad a meggazda-

godásra, és zabolátlan kapzsiságot ébresztve, polgárháborús csatatérré változtatja az országot, míg a zűrzavart meg nem fékezi az egyeduralom. A monarchia megalázza alattvalóit, kezessé teszi őket a zsarnokság elviselésére, úgyhogy az elfásult nép közömbösen fogadja az idegen hódítókat, akik a monarchiát megdöntik. A patríciusok harca az úri kiváltságokért a jogok egyenlőségével végződik, a nép harca az egyenlőségért a monarchia önkényével, a monarchia terrorja a trón megszilárdításáért a trón elvesztésével. Az emberek nem azt érik el, amit akartak, cselekvésük eredménye rendszerint ellentétben áll céljaikkal, a történelem eltiporja illúzióikat.

Véletlen-e a szándék és az eredmény ellentéte? Nem: az „ész cselének" fogalma azt tükrözi, hogy a szándék *szükségszerű oksági kapcsolatban* van az eredménnyel, *egységet* alkot vele, *logikusan, természetes úton* szüli saját tagadását. Akár a véletlenek, akár isten vagy a végzet kormánypálcája alá helyezzük a történelmet, a „csel" két pólusának ellentmondásos viszonya felborul, hol az egység, hol az ellentét reked kívül a gondolkodás hatósugarán. Ezért marad ismeretlen ez a dialektikus törvény mind az ókorban, mind a középkorban, noha működött már, s maga Vico többnyire a római történelem anyagán mutatja ki.

Az emberi tett eredményének szembefordulása a szándékkal a tőkés termelési mód időszakában a legvilágosabb, amikor a termelőerőknek az addiginál hasonlíthatatlanul gyorsabb fejlődésén alapuló árutermelés kiszorítja a naturálgazdálkodást, sokrétű társadalmi érintkezést teremt az emberek között, s kíméletlenül leleplezi viszonyaik ellenőrizhetetlenségét. A nagy földrajzi felfedezéseket követő ár-

forradalom óta annyira szembetűnő ez a jelenség, hogy a mechanikus szemlélet vallási vetülete, a kálvinizmus, hittételei közé iktatja. „A kegyelmi kiválasztásról szóló tanítás – írja Engels – annak a ténynek volt a vallási kifejezése, hogy a kereskedés világában a versenyben elért siker vagy a csőd nem az egyes ember tevékenységétől vagy ügyességétől függ, hanem a tőle független körülményektől. Nem az ember akarása vagy nem akarása, hanem az irgalom határoz, hatalmasabb, ismeretlen gazdasági erők irgalma." A kálvinizmus észreveszi az eredményben a szándék tagadását, a predestinációval azonban megszakítja oksági kapcsolatukat, és kitűnően illusztrálja, mennyire elégtelen az „ész cselének" megértéséhez, ha a fogalom két elemének dialektikus egysége ellentétükre redukálódik.

A mechanikus szemlélet másik véglete a burzsoá természetjog, amely emberi műnek fogja fel a történelmet, de az óhajtott társadalmi reformokat a felismerés véletlenjére bízva, az *ellentétet* lúgozza ki a szándék és az eredmény viszonyából. A társadalom olyan, amilyenné akaratunkkal formáljuk, ésszerű megszervezéséhez elegendő szándékaink ésszerűsége. A mechanikai világkép, akármelyik változatáról legyen is szó, a szubjektív cselekvést nem tudja egybeilleszteni az objektív törvénnyel, s vagy az elsőhöz ragaszkodik, és a másodikat üti agyon, vagy a törvények objektivitása mellett tart ki, és merev determinizmusba fojtja az emberi tevékenységet. Az „ész csele" sem így, sem úgy nem fogalmazható meg, mert valamelyik tagja felszippantja a másikat.

Vicónál a cselekvés és a törvény egyaránt jelentőséget kapnak. A történelem az okok és okozatok megszakítatlan,

törvényszerű lánca – máskülönben nem lehetne „igaz", nem volna a filozófia tárgya, általános összefüggések foglalata. De a törvény nem végzetszerű külső hatás, nincs léte a tudatosan mérlegelt cselekvéseken kívül – máskülönben a történelem nem lehetne megismerhető emberi alkotás. A „verum ipsum factum" alkalmazása a történelemre eleve feltételezi, hogy az objektív törvény egyedüli valósága a szubjektív cselekvés, a két tényező egyetlen egység.

Vico felszínre hozza az egységben megbúvó ellentétet is, olyan *minőségileg különböző* korszakokra osztva a történelmet, amelyeket a szubjektív emberi cselekvés *törvényszerűen,* a maga *belső* logikájával hív életre. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy az emberi tett méhében hordja tagadását, tartalma *ugyanabban a vonatkozásban* pozitív és negatív; a társadalmi törvény különbözik tehát a szubjektív cselekvéstől, mert annak ellenére hat, de azonos is vele, mert tőle különálló léte nincsen. A gyermekkorukat élő vad népek például primitívek és kegyetlenek – mondja Vico –, de éppen ezért találják ki az isteneket, és a vallásos félelem véget vet a vadság korának. Tevékenységünket *saját logikája* fordítja szembe önmagával, s az állítástól a tagadásig, ellentétről ellentétre cikázó *önmozgás* hozza létre a társadalmak életében az újat, a minőségi változásokat, a történelem sokszínű, mégis összefüggő, minden mozzanatában indokolt folyamatát.

Az elmondottak után pontosabban megállapíthatjuk, miért Vico fogalmazza meg először az „ész cselének" dialektikus elvét. Az „ész csele" a szubjektív szándék és az eredményben megmutatkozó objektív törvény ellentétes egysége, amely három tényezőt egyesít: a történelmi korszakok *mi-*

nőségi különbségeit, a társadalmi mozgás *törvényszerű jellegét* és a törvények *immanenciáját,* vagyis azt, hogy létezésük maga az emberi cselekvés. Próbáljuk elhagyni az elsőt: elejtjük a tagadás elemét, nincs szükség semmiféle ellentétre. Hagyjuk el a másodikat, és az ellentétpár szubjektív oldala abszolúttá növekszik; ugyanez történik az objektív oldallal, ha a harmadik gondolatot mellőzzük. A XVIII. század első feléig Vico a filozófiatörténet egyetlen alakja, aki különleges helyzeténél fogva összegyűjtheti az „ész cselének" lényeges alkatrészeit.

Amit hegeli terminológiával az „ész cselének" mondtunk, reális sajátossága a társadalmi fejlődésnek az ember kialakulásától a szocializmusig. Mint jelenséget, előbb Vico, azután Hegel figyeli meg, de csak a marxizmus fejtheti le róla az idealista burkot, megvilágítva valódi okát és lényegét: a termelőerők és a termelési viszonyok, illetve a termelés és a szükségletek *ösztönös* dialektikáját. Az embert szükségletei indítják munkája eszközeinek és módszereinek tökéletesítésére, s a munka nagyobb hatékonysága által előhívott új szükségletek továbbhajtják a termelőerők fejlődését. A dolgoknak ez a menete azonban lényegében a társadalmi mozgás ellenőrzése nélkül zajlik le, és ha ellentétbe kerül az adott tulajdonviszonyokkal, az eredmény rácáfol a szándékra, a fejlődés kiszámíthatatlanul, minden előzetes célkitűzés ellenére szétveti a túlhaladott formákat. Amikor az emberek áttérnek a kőszerszámok használatáról a fémszerszámokéra, nem akarnak mást, mint megkönnyíteni munkájukat, nem gondolnak arra, hogy bilincsekbe verik a társadalmat. A rabszolgaszerző háborúk magát a rabszolgatulajdonos osztályt pusztítják el, majd ugyanerre a sorsra

jut valamennyi kizsákmányoló osztály, érdekei érvényesítésével munkálkodva saját bukásán. S a valóság nemcsak az érdekekkel, a cselekvés igazi okaival űz tréfát: még gúnyosabban szaggatja szét a hamis eszményeket, amelyek szemérmesen bebugyolálják az érdekek pőreségét.

Tudatunk persze sohasem készíthet a társadalmi valóságról *tökéletes* lenyomatot, sohasem igazíthatja hozzá a cselekvést *teljes* biztonsággal, nem mérheti fel előre tevékenységünk *összes* következményeit. A tett és a törvény újra meg újra megütköznek. De a szocializmusban, ahol a törvény végérvényesen megegyezik a hatalmon levő osztály érdekeivel, a két ellentét viszonyára az egység a jellemző, mégpedig nem pusztán abban az értelemben, hogy az eredmény a cselekvés objektív logikájából folyik, hanem most már abban is, hogy szándékaink egyre inkább azonosulnak ezzel a logikával.

A szándék és az eredmény azonosulása nem szakítja meg a történelem ellentmondásos önmozgását, minőségi változásainak fonalát. A szocializmus például azzal a megfontolt céllal fejleszti termelőerőit, hogy a termékbőség szintjén egységes kommunista tulajdonviszonyokkal cserélje fel a köztulajdon megoszló formáit; a termelési mód belső ellentmondásai időről időre kiújulnak, a társadalom azonban *tudatosan* állítja helyre a kötelező összhangot, s az eredményben a szándék válik valóra. Az „ész csele" tehát *átmeneti* törvény, amely nem a történelem ellentmondásos mozgását fejezi ki általában, hanem az ellentmondás *ösztönösségét*. Ahogy megszűnik az ösztönösség, az „ész csele" lelép a színről, „a dolgok ereje" soha többé nem csalhatja tőrbe a

felismert szükségszerűség alapján sorsát öntudatosan intéző emberiséget.

Vico nem láthatja az „ész cselének" átmenetiségét. Örök sajátosság – állítja –, hogy másoknak kell gyakorolniok a bölcsességet, az elmét, s megint másoknak a testet, a mesterségeket, és mindig az elme parancsol, a test pedig szolgál. A magántulajdonos munkamegosztás elfedi a társadalom anyagi mozgatóit: az objektív törvények vak természeti erőkként hatnak a tárgyi világban, és egy fikció – Vicónál a közös „emberi természet" – kerül a helyükbe a gondolkodásban. Képzeljük most el egy pillanatra, hogy az „emberi természettől", a tudat törvényeitől függő társadalomban sohasem történik más, mint amit „természetünknek" megfelelően akarunk, cselekvéseinknek nincs a szubjektív szándéktól különböző, önálló tartalmuk. A történelem ebben az esetben vagy örökösen önmagát ismételné, vagy természetünk véletlen és megmagyarázhatatlan változásain kívül semmi sem törhetné meg egyneműségét. A minőségi szemlélet, a törvényszerűség és az immanencia három szálát ilyen körülmények között *csak* a szándék és az eredmény ellentéte kötheti össze, s a történelmi törvény objektivitásának sincs egyéb bizonyítéka. Az „ész csele" – a társadalmi mozgás ellenőrizetlenségének következménye – Vicónál *örök* törvénnyé misztifikálódik, mert gondolkodónk belülről szemléli ezt az állapotot, akárcsak később Hegel, akinél külön érdekesség, hogy mihelyt az eszme önmegismerésével elméletileg feloldódik az elidegenedés, az ellenőrizetlenség állapota, vége szakad a mozgásnak is.

Vicót az „ész csele" a logikai körforgás alattomos csapdájába ejti. Mi bizonyítja, hogy a történelmi korszakok vál-

takozása objektív törvény? A szándék és az eredmény rendszeres, szükségszerű ellentéte. És miért szükségszerű ez az ellentét? Mert a történelmi korszakok váltakozása objektív törvény. A gyakorlatnak mint az objektivitás próbájának homálya következtében a törvény tárgyi léte bizonyítatlan előfeltevés, amely érvek helyett a gondolkodó *szubjektív meggyőződéséből* meríti erejét. Könnyen észrevehetjük ezt, ha megvizsgáljuk, mi látja el az *Új tudomány*-ban az objektív törvény funkcióit.

A dolog világosabb áttekintése végett vessük össze Vico felfogását a marxizmuséval. A termelési mód dialektikájából pontosan kifejthető a történelem mindenkori tartalma és iránya, az alap és a felépítmény összefüggő folyamatának tendenciája: a termelőerők társadalmi jellege például kikényszeríti a tulajdon társadalmasítását, ehhez igazítva a társadalom egész politikai és szellemi arculatát. A marxista filozófia *logikai szükségszerűséggel* kapcsolja a világtörténet korszakait a termelőerők mozgásához, ez a logikai szükségszerűség pedig a valóság objektív törvényeit tükrözi.

Vicónál a társadalmi változások okai elménk módosulásaiban keresendők; kiesik a termelőerők meghatározó szerepe, a valóság logikájának alapvető mozzanata, elvész ezzel a fogalmi összefüggések szükségszerűsége is. Nincs törvény, amelyre a széthulló események felfűződhetnének: mert igaz ugyan, hogy okságí viszonyban vannak egymással, de az okság nem mindig lényegi viszony, nem mindig a törvényszerűséggel azonos. Miért halad az emberi fejlődés a vadságtól a civilizáció, a nemesség uralmától a polgári egyenlőség felé? Hogyan következik a kezdetből éppen ilyen folytatás? Az *Új tudomány*-nak az igazsághoz legközelebb álló gon-

dolatai az osztályharcból vezetik le a változásokat. Vico azonban nem tudhatja, hogy az osztályharc jellegét és kimenetelét végső fokon milyen gazdasági erők szabályozzák, s az általánost a különössel keverve össze, a római történelem *empirikus* eseményeit teszi meg a társadalmi összecsapások és eredményeik *egyetemes* törvényévé. A patríciusok és plebejusok harca eszerint *szükségképpen* váltja fel az arisztokratikus köztársaságot népi köztársasággal, a népi köztársaságot monarchiával. Nyilvánvaló, hogy a harc a földtulajdonért másféle politikai formákkal és a formák más sorrendjével is járhat, de ha a történelem objektív mozgástörvénye ismeretlen, óhatatlanul valamilyen spekulatív elképzelés, az adott esetben egy empirikus jelenségsor lép fel a lényeg, a törvény jelmezében.

Vico látja, hogy az emberi cselekvések oksági viszonya nem igazolja az események empirikus rendjének szükségszerűségét, s ha a társadalmi változások indokaként elménk módosulásaira hivatkozunk, még mindig magyarázatra vár e módosulások miértje. A történelemben mindennek megvan a maga oka, csak éppen az oksági lánc irányának nincsen, hiszen a törvénnyé emelt tapasztalati anyag nem törvény, a felsorolt tények nem kapcsolódnak *feltétlenül* egymáshoz, a fejlődés többé-kevésbé önkényesen megjelölt csomópontjai közt hézagosak a *belső, lényegi* összefüggések. De Vico *hisz* a dolgok rendjében, s mert megokolni nem tudja, *célszerűnek* gondolja ezt a rendet. A valóság logikája híján csak a célszerűség mentheti ki az események egymásutánját a véletlenek sodrából, semmi más nem ruházhatja fel az oksági kapcsolatokat szükségszerűséggel, nem húzhatja meg sem a dolgok, sem az emberi természet fejlődésének kötelező vonalát.

Honnan adódik a történelem célszerűsége? Az emberi természetből? Nem: természetünk csak a cselekvés *szubjektív* céljairól dönt, majd saját tehetetlenségét tapasztalja az eredményben. A célszerűség vicói fogalma azt a zseniális hipotézist tartalmazza, hogy a történelem, bár emberi mű, objektív törvényeknek engedelmeskedik; de a fogalom sejtelmes irrealitásában kifejeződik egyúttal az is, hogy az ember nem szólhat bele a dolgok folyásába, a törvény idegen tőle. A marxizmusnak, amely a társadalom legfőbb összefüggéseit az anyagi életviszonyokban, az ember változó lényegét termelési viszonyaiban ismeri fel, a tudatunktól független társadalmi törvények forrását nem kell az ember világán *kívül* helyeznie; Vicónak ellenben nincs tudomása az anyagi-termelési kapcsolatok jelentőségéről, s mert a történelem az ő szemében szellemi és egyúttal objektív mozgás, az események rendező elvét kénytelen az ember vélt lényegén *túl*, egy másik szellemben kutatni. Az objektív törvény Vicónál az *isteni gondviselés* alakjában jelenik meg: ez az, ami az egyéni hasznukat hajszoló embereket megtartja a társadalom kereteiben, természetes önzésüket a közösség javára használja fel, és az emberiség fenntartása *céljából* megszabja a dolgok szükségszerű menetét. A vallásos színezetű történelmi törvény a brunói világlélek mintájára magán viseli a transzcendencia félreérthetetlen nyomait, s filozófiai foglalatát, az *Új tudomány*-t jellegzetes módon kereszteli el szerzője az isteni gondviselés társadalmi *teológiájának*.

Vico szemrehányásokkal illeti Grotiust, amiért kizárja a gondviselést a természetjogból. Úgy tűnik, mintha a vallástalanság háborítaná fel, de ha figyelmesebben vizsgáljuk a kérdést, észrevehetjük a méltatlankodásban a természettu-

dományos determinizmus szellemét. A katolikus kritikusoknak nem tellett sok idejükbe, amíg rádöbbentek, hogy a vicói gondviselés meglehetősen különbözik a teológia hasonnevű képződményétől, közelebbi rokona a racionalizmus észfogalmának, mint a vallásnak, s a legkevésbé sem azonos a személyes istenség kifürkészhetetlen akaratával, hiszen a történelem „factum", az ember *önteremtése,* és nem a csodák színtere. Vico, mialatt istent emlegeti, a dolgok belső rendjéről beszél; Grotius vallástalansága ellen kel ki, valójában pedig a természetjog szubjektivizmusát ítéli el. Az ő „gondviselése" cselekvéseink immanens és objektív logikájaként „oly könnyű utakon fejti ki törvényszerűségeit, mint amilyenek az ember természetes szokásai", és ha kijelöli is a fejlődés irányát, az oksági kapcsolatokon *belül* marad, az okok és okozatok sorát nem bontja meg. Elődje a hegeli abszolút szellemnek, amely szintén úgy kormányozza a történelmet, hogy *benne* és *általa* létezik, s közvetlen utódja a reneszánsz panteizmusának, amely az öntörvényű világegyetem képzetéről nem vágta még le a katolicizmus kötelékeit. Isten és a világ viszonya Vicónál nagyjából ugyanolyan, mint Brunónál, s az *Új tudomány* írója talán azért támadja minden filozófia közül a panteizmust a leghevesebben, mert lehetetlen meg nem éreznie saját filozófiájában is. (Vö. Benedetto Croce: *La filosofia di Giambattista Vico.* Laterza, Bari 1933. 140. o.)

A gondviselésnek tehát nincs önálló léte, csak az emberi cselekvésben létezik. Mégsem üres szó, nem „puszta himnusz", ahogy Vicónak egy kommentátora, Francesco Caruso gondolta. Ha a történelem egynemű volna, vagy a véletlenektől függne, menetét kellőképpen megindokolhatná a

szubjektív emberi természet. A *minőségileg különböző* korszakok *törvényszerű* váltakozására azonban a történelem tudati meghatározottságának szemszögéből lehetetlen más magyarázatot találni, mint egy objektív tudat célszerű tevékenységét. Ahogy Brunónak szüksége volt a világlélekre, mert másként nem festhetett volna képet a természeti formák változatosságát önmagából kibontó anyagról, éppoly szükséges Vico számára a gondviselés, hogy megrajzolhassa a történelmi formák sokféleségének kibontakozását magából a társadalomból. Mindkét gondolkodót ugyanaz a naiv szemlélet jellemzi, mind a ketten empirikus megfigyeléseket emelnek egyetemes filozófiai törvényekké – az egyik a szerves élet, a másik többnyire a római történelem jelenségeit. Vico a történetfilozófia Brunója, azzal a lényeges különbséggel, hogy a természet panteista ábrázolása megőrizhette az anyag elsődlegességét, a történelemé nem.

VIII.

A társadalmi mozgásnak mint az ember önteremtésének eszméjével Vico könnyen az ateizmus gyanújába keveredhetne, óvatosan kétfelé osztja hát a történelmet, szívesebben vállalva az eklektika következetlenségeit, semhogy megsértse a vallásos hagyományokat. Nem kezdheti Ádámmal, akit isten kész emberként állított elő, s a későbbiekben sem járhatja a biblia útját, mert a természetes fejlődést kellene feláldoznia. A vicói történelem a vízözöntől indul, a zsidókra pedig egyáltalán nem érvényes, nehogy az ótestamentumon csorba essék: a ravasz manőver gondolkodónk jámborságát

volna hivatva bizonyítani, bár inkább arról árulkodik, hogy a vallás nem tűri el az ésszerűséget. Az *Új tudomány* első kiadásában találkozunk ugyan némi bátortalan próbálkozással a határ átlépésére, de a második kiadás végleg elkülöníti a profán történetet a bibliaitól, amely isten személyes műve, és a tudomány számára tilos terület.

A „pogány népek" történelmére vonatkozólag Vico felfedezi a hegeli világkép majdani vezérmotívumát, a logikai folyamat azonosságát a dolgokéval. A fejlődés két ága párhuzamos, mert mindegyikükben az emberi természet működik a gondviselésnek nevezett objektív logika ügynökeként. Nem véletlen, hogy a történeti és a logikai folyamat egysége éppen az *Új tudomány*-ban bukkan fel először, hiszen az „ész cseléhez" hasonlóan szóba sem jöhetne, ha a történelmet akár a szeszélyes szubjektív tudat, akár isten vagy a végzet kezére adjuk.

A marxizmus kideríti, mi forrasztja valójában össze a történeti és a logikai oldalt, mi az igazi tartalma egységüknek. A két folyamat közös alapja a gyakorlat, amely a termelőerők szüntelen tökéletesítése révén az alacsonyabb gazdasági formáktól a magasabbak felé hajtja a társadalmat, a jelenségtől a lényeg felé a megismerést. De ha a gyakorlat helyett az emberi természet mutatkozik az objektív és a szubjektív logika egyesítőjének, a két tényező viszonya „fejre áll", a valóság lényegül át szellemivé. A dolgok ösvényét a megismerés logikája tapossa ki, s az ember természeti lényként való felfogása azonosítja a faj fejlődését az egyénével, a társadalmak váltakozását az emberi pszichológia természettörténetével, a gyermeki ösztönösségtől az öregkor érett bölcsességéig. Tagadhatatlan persze, hogy az

egyéni és a faji fejlődés nincs híjával a *biológiai* és *pszichológiai* egyezéseknek, Vicónál azonban – legalábbis gondolatai *fő vonalát* illetően – az azonosság elmossa a különbségeket, mert a formális egyenlőségeszme eleve természetivé hamisította a társadalmi mozgást, s mert a magántulajdonos individualizmus nem képes a fajt másképpen értelmezni, mint kollektív egyéniséget.

Mi a megismerés első szakasza? „Az emberi elme – írja Vico – nem ért meg semmi olyat, amiről ne kapott volna előbb valamilyen érzéki benyomást." A primitív emberek elmerülnek az érzékekben, gyermeki módra, „zavaros lélekkel" érzékelik a dolgokat, a fogalmi gondolkodást csak jóval később sajátítják el. Ebben az értelem előtti állapotban akaratukat sem fékezhetik ésszerű megfontolások, a vak ösztön, a szenvedélyek csapongása parancsol cselekvéseiknek. Az „emberi természet" két összetevője az elméleti és a gyakorlati tudat, a megismerés és az akarat: ami az előbbinek a szemszögéből érzékelés, az a cselekvés oldalán ösztön vagy szenvedély. Az egyik is, a másik is a pszichológiai fejlődésnek ugyanazon a lépcsőfokán áll, s Vico, akinél a megismerés egyet jelent a cselekvéssel, nem határolja el az érzéket az érzelemtől.

A középkor kárhoztatta a szenvedélyeket; természetességük modern gondolat, amely a nyugat-európai polgári eszmevilág, Descartes, Pascal, Spinoza és a francia felvilágosodás áramkörébe kapcsolódik. A természettudományos forradalom korában, amikor az empirikus-filológiai anyag vizsgálata immanens törvények felkutatása végett folyik, a „nihil est in intellectu . . ." szintén a progresszió jegyeit mutatja, és nem egy régi tétel puszta felélesztése. Csakhogy Vico

az érzékelést az ösztönnel együtt a történeti és a logikai mozgás közös kiindulópontjának, abszolút kezdetének teszi meg, ami ebben a formában még a logikai oldalra vonatkoztatva sem helytálló. Az *emberi* érzékelés, akármilyen primitív, sohasem tisztán érzéki és tisztán ösztönös: ahogy az állati létfenntartás munkává, eszközökkel végzett célkitűző tevékenységgé alakul át, úgy emelkedik ki az ember a biológiai létből, s járják át érzeteit az első kezdetleges fogalmak. De mihelyt elvágjuk a tudatot a gyakorlattól, és hozzálánccoljuk autonómnak hitt mozgásához a történelmet, a megismerés mozzanatai nem dialektikus kölcsönhatásukban, hanem egymást kizárva, az emberi fejlődés önálló szakaszaiként, időbeli és hierarchikus sorrendben jelennek meg.

Az érzékelés és az érzelem Vicónál a fantázia fogalmában olvad össze. Mint passzív megismerőképesség, a fantázia az érzéki benyomások emlékképe, amely nem tartalmazhat semmit, amit ne a valóságból merített volna. Mint aktív képesség – „kiszélesült vagy összetett emlékezet" –, az érzéki benyomások kombinálásával új képzeteket alkot, harmadik eleme pedig az ösztön, a szenvedély, mert képzeteit „megindult lélekkel", értelmi mérlegelés nélkül alkotja meg. A primitív emberek is magyarázatot keresnek a világ jelenségeire, de nélkülözik az absztrakciót, s az ifjúság erős emlékezetén és élénk fantáziáján kívül nem rendelkeznek a megismerés egyéb eszközeivel, a dolgok lényegét, egyetemes tartalmát tehát nem fogalmakban tükrözik, hanem megszemélyesített, képszerű alakban, mint érzéki különöst, vagy Vico terminológiájával mint fantasztikus egyetemest. Ilyen fantasztikus egyetemes az emberfeletti, dicső erőfeszítések fogalmát egyetlen költői képbe foglaló Héraklész, ilyenek

a mítoszok és az ősi költészet istenei, félistenei, hősei. A kezdetleges népek intuitív-érzéki szemlélete mesévé szövi át a valóságot, ahogy a gyermekeknek is természetes hajlamuk a mesealkotás.

A fantasztikus egyetemes a maga meseszerűségében sem egy képzeletbeli, játékos tündérvilág építőkockája. Csak a forma fantasztikus, a tartalom az adott történelmi korszak technikai és szellemi kultúrájának hiteles tudatbeli mása. Akhilleusz a primitív népek közös jellemét és erkölcseit eleveníti meg, s Neptunus azért születik utolsónak a nagyobb istenségek közül, mert a hajózást utolsónak találják fel. A fantasztikus egyetemes valamilyen *általános érvényű* igazságot öltöztet a mesék csipkéibe, nem allegóriaképpen, hanem azért, mert a primitív emberek természetüknél fogva költők, képzeletük ereje fordított arányban van értelmükével, és jobb kifejezési módjuk nincsen. A forma fantasztikuma a tudat fejlődésének egy törvényszerű szakaszára utal, s a népek kollektív munkájaként kora valóságos történetét örökíti meg a valótlanban, az igazat a hihetetlenben; ezért lesz a történelem általános összefüggéseit fürkésző „új tudomány" tárgyává, filológiai forrásává.

A fantasztikus egyetemes fogalmával Vico ellentmond a megismerés fokozatairól szóló elméletének. Az egyetemes ebben a képszerű alakban is feltételezi a fogalmi gondolkodást; milyen címen van jelen az értelem előtti állapotban? Gondolkodónk hiába igyekszik az ellentmondást azzal az Ágostontól származó tétellel tompítani, hogy „az ész magvai" ott lappanganak a „romlott" emberben is – sokkal inkább rendszerének szükségletei jogosítják fel erre az állításra, mint a logika. Egyetemesség nélkül a történelem

véletlen, egyedi eseményekre bomlana, nem volna „igaz". Másrészt ennek az egyetemesnek eleinte mindenképpen az ösztönös érzékiséggel kell párosulnia, mert a történelem a megismerés folyamatához kötődik, s ha nem követné ennek minőségileg különböző mozzanatait, akkor vagy maga sem produkálna minőségi változásokat, vagy pedig elszakadna immanens meghatározójától, és nem lehetne „factum". A történelem még jó ideig csak a tudat mozgásaként képzelhető el, s a mechanikus szemlélet, amely a megismerés mozzanatainak valamelyikét abszolúttá nagyítja a másik kárára, már ezért is szükségképpen elködösíti a társadalom minőségi átalakulásainak törvényszerűségét. Descartes nem törődött sem a fantáziával, sem a történelemmel; a fogalmaknak a racionalizmus által felvázolt fejlődése a zavarosságtól a világosságon át a megkülönböztetettségig nem hatol mélyebbre a felszínes mennyiségi változásoknál. A fantasztikus egyetemes újra megerősíti Vicónak azt a tanítását, hogy a történelem ellentétekben mozog, új minőségeket hoz létre, és megfelel a „verum ipsum factum" elvének; a koncepció logikai ellentmondása azonban, az egyetemes jelenléte egy tisztán érzékinek mondott állapotban leleplezi a vicói történetfilozófia idealista alapeszméinek csődjét.

A fantasztikus egyetemes két működési területe a költészet és a mítosz. Vico nem tesz különbséget közöttük. Mind a kettőben az érdekli, ami egyforma bennük, ami a költészetet is, a mítoszokat is a történetkutatás filológiai anyagává avatja: a *valóság* meseszerű tükrözése, a fantasztikumban meghúzódó igazságtartalom. A költészet és a mítoszalkotás azonos képesség, közös szülőjük a fantázia, amely a társadalmi mozgást meghatározó szellemi fejlődés

első szakaszaként egy egész történelmi korszakot jellemez. Vico költőinek mondja ezt a korszakot, s az ősidők összes emberi kapcsolatait, összes politikai, jogi és ideológiai formáit a fantasztikus látásmód eredményének tekinti.

A mítoszok eredetéről a XVI–XVII. században több, már az ókorban is ismert elmélet keringett. Némelyik szerző szerint a mítosz filozófiai vagy erkölcsi allegória, mások – például Bacon a *De sapientia veterum*-ban – valóságosan lejátszódott események fantasztikus feldolgozásának tartják. A felvilágosodás korában az a vélemény terjed el, hogy a mítosz a tudatlanság és a csalás gyümölcse. Vico felfogása leginkább Baconéhez hasonlítható. Az allegória szántszándékkal aggatja ésszerű fogalmakra a mese fátylait; a mítosznak nincsenek ésszerű fogalmai. Alkotói ugyanúgy hisznek a formában, mint a tartalomban, mert az érzéki ösztönösség fokán természetes számukra a dolgok istenítése, és fantasztikumaikban maguk a dolgok rejtőznek. Az istenek tehát a társadalom életmódjától függő *emberi* teremtmények; a vallás nem kinyilatkoztatott bölcsesség – kivéve persze a zsidó és a keresztény hitet –, nem is csalás, hanem a valóság *szükségszerű* torzképe. Vico, aki a vallás természetességének gondolatával Machiavellit folytatja, és Hume-ot előzi meg, a „pogány" mítoszok emberi értelmezése révén akarata ellenére azokhoz a felvilágosult áramlatokhoz közeledik, amelyek a *keresztény* mítoszokat támadják, s „csak" az olasz felvilágosodás gyengeségeire való logikátlan dualizmusa választja el tőlük.

Akár a mítosz, a költészet is a barbár tudat természeti sajátossága, az emberiség életformája a civilizáció kezdeti fokán. Ez az elgondolás arra készteti Vicót, hogy a mitoló-

giai hagyományok, a történetírók tekintélye, a jogi, néprajzi és nyelvészeti elemzések mellett a homéroszi eposzokra alapozza nagyszabású kísérletét, az őstörténet filozófiai megfogalmazását. A homéroszi eposzok a régi Görögország erkölcseit, természetjogát, népeinek életmódját tárják elénk általános igazságtartalom gyanánt az érzéki különösben, a mesealakok jellemében és cselekvéseiben, s Vico szerint megdönthetetlen érvként igazolják, hogy a költészet a barbár szellem *egyetemes* ismertetőjegye.

A filológiai vizsgálat – mondja Vico – több évszázados különbséget fedez fel az *Iliász* és az *Odüsszeia* keletkezésének időpontja között; a két műben másféle szokásokkal, más erkölcsökkel találkozunk. Ki hát az eposzok szerzője? Ki az igazi Homérosz? A szerző csak a görög *nép* lehet; Homérosz a görögség tömegébe vész, s a rapszodoszok, akik az ő nevét viselik, mindannyian Homéroszok voltak, tagjai a népnek, amely történeteiket kigondolta. Igazat beszél a legenda a költő csodálatosan hosszú, közel tíz emberöltőnyi életéről, mert a nép valóban ennyi időn át formálta az eposzok anyagát, s nemhiába vallja Homéroszt saját szülöttjének annyi görög város, hiszen csakugyan megszületett az érte vetélkedő városok mindegyikében. Homérosz nem egyetlen személy, hanem kollektív lény, a barbár társadalom költői tudatát megszemélyesítő fantasztikus egyetemes.

A homéroszi eposzok korkülönbségének ma már általánosan elfogadott tényére nem Vico figyel fel először: eredetisége inkább abban áll, hogy a két eposzt az egész görög nép alkotásaként tárgyalja. Vannak persze más elméletek is erről, talán meggyőzőbbek és filológiailag pontosabbak, nem feladatunk azonban irodalomtörténeti összeha-

sonlításokba bocsátkozni, sem Vico filológiai tévedéseit bogarászni. Ami bennünket pillanatnyilag érdekel, az a Homérosz-elemzések esztétikai problémaköre.

Az *Új tudomány* Homérosz-elemzései az esztétikának olyan lényeges kérdéseit taglalják, mint a realizmus sajátosságai, a művészet és a nép viszonya, a típus fogalma.

A típus Vicónál természetesen csak sejtés, egészséges, de félig-meddig még lappangó gondolatcsíra; ott bujkál a fantasztikus egyetemes eszméjében, amely túlságosan tág és túlságosan szűk ahhoz, hogy fenntartások nélkül azonosíthassuk a típus fogalmával. Tág, mert a költészettel együtt a mítoszokat is átfogja, és ebben a minőségében jobban emlékeztet a szimbólumra, mint a típusra. Olvassuk el illusztrációul az *Új tudomány* néhány mondatát. A barbár asszírok – állítja Vico – az arisztokratikus irodalmat hősi nyelvükön Zoroaszternek nevezték, a görögök Orfeusznak; az egyiptomiak a hasznos találmányokat létrehozó társadalmi bölcsességet szintén egy fantasztikus nemre vezették vissza, és Merkuriosz Triszmegisztosznak hívták. A fantasztikus egyetemes vicói fogalma akkor sem szakad el mindig a szimbólumtól, amikor művészeti kategóriává határolódik. Tasso Goffredója az igazi hadvezér – írja az *Új tudomány* –, senki sem az, aki tökéletesen meg nem felel neki. A költészet itt egy platóni eszmei modellt formál érzékivé, „a" hadvezér téren és időn kívüli, mozdulatlan jelképévé. A fantasztikus egyetemes tehát tágabb terjedelmű fogalom a típusénál; de másfelől szűkebb is, mert „az okoskodás hiányából" születik, és hozzánő a szenvedélyes barbár képzelethez, amely a különöst emberfelettivé duzzasztja, a „visszatért barbárság" korában például rendkívüli léptékben

festi meg Jézust és a szűzanyát. Ahol Vico legközelebb férkőzik a típus fogalmához, ott csakis ezekre a túlméretezett, istenekké vagy hősökké fokozott figurákra vonatkoztatja gondolatait.

Vicónak nincs elegendő általánosítási anyaga ahhoz, hogy kidolgozhassa a típus fogalmát. Bajosan tisztázhatná – mondjuk – az egyénítés kérdését, hiszen az irodalmi műveltségét majdnem teljesen kitöltő klasszikus ókori irodalom többnyire valóban „felsőfokban" beszél, bizonyos mértékig az eszményibe mosva az egyénit. Annál nagyobb méltánylást érdemel Vico teljesítménye, aki a típusfogalom *legdöntőbb elemét* hozza napvilágra a birtokában levő, aránylag szűkös anyagból. A költészet magva Vico szerint a „költői nem", a „jellem", amely az ellentétek dialektikus egységeként az érzéki egyes alakjában szemlélteti az általánost, ez pedig korántsem valamilyen elvont eszme, hanem az idők tükre, *az adott társadalmi-történeti jelenség lényege.* Akhilleusz és Odüsszeusz azért „költői nemek", mert természetük az egész görögségé, *jellemükben a kor társadalmi viszonyainak minden fontos jegye összesűrűsödik.* „A költők a nemzetek első historikusai" – írja Vico; a vérbeli művészet a nép életének „igaz"-áról, egyetemes sajátosságairól ad képet, s ha méltó akar lenni a nevére, „mindig egyesülnie kell a népivel". Soha a gondolkodás addigi történetében nem foglalták össze tisztábban a művészet társadalmi meghatározottságának elvét, amelyet Vico vaskövetkezetességgel terjeszt ki az irodalmi *formák* alakulására is, társadalmi okokkal magyarázva például a kórus eltűnését a menandroszi új görög komédiából. Hadd kockáztassam meg azt a megjegyzést, hogy a XVIII. század első felének

katolikus gondolkodóját esztétikai nézeteit illetően néhol közelebbinek érzem saját meggyőződésemhez, mint napjaink egyik-másik, magát esetleg marxistának valló művészét, esztétáját, kritikusát.

A költészet történelmi funkciójára vonatkozó véleménye szembefordítja Vicót kora legszámottevőbb művészetelméleteivel, a klasszicista és a barokk esztétikával. Nem térhetünk itt ki a klasszicista esztétika kétségbevonhatatlan érdemeire, a művészettel szemben támasztott olyan – soha el nem évülő – igényeire, mint a magasrendű eszmeiség, a drámai cselekmény logikus menete, a tömör és áttekinthető szerkezet stb.; azzal foglalkozhatunk csak, amivel Vico méltán száll vitába. A Descartes utáni klasszicista esztétika, bízva a matematikai módszer egyetemes alkalmazhatóságában és egyenlősítő erejében, szigorú szabályokkal bástyázza körül a művészetet, s azt tartja, hogy az ars poetica tételeinek elsajátításával bárki megtanulhatja a művészi mesterséget, mert a művészet is tudomány, a matematikához hasonló értelmi tevékenység, az emberek pedig értelmük tekintetében egyenlőek. A költészet feladata csupán formailag tér el a tudományokétól, és elvont eszméknek, a pszichológia vagy egyéb tudományok „örök igazságainak" megverselésében áll.

Vico irtózik ettől a száraz intellektualizmustól. Iparkodással – úgymond – minden képesség sikert ér el ott, ahol a természetes adottság hiányzik, de a költészet nem. A költészet szülője a szenvedélyes fantázia, amely nem sajátítható el gyakorlással, megvakul, ha az értelem napjába néz, s többet jelent puszta esztétikai kategóriánál. A fantázia Vico filozófiájában ismeretelméleti és történeti fogalom: nem a

képzetek tetszőleges kombinációja, hanem pontosan körülírt *tartalmak* tükrözési módja, a *valóság* megragadása az értelem előtti állapotban. Vico tehát, amikor a fantáziát és nem az értelmet jelöli meg a költészet lényegének, „örök igazságok" megjelenítése helyett ismét a konkrét társadalomábrázolást tűzi célul a művészet elé.

A barokk poétika szintén kiemeli a fantázia és a szenvedélyek szerepét a költészetben, de Vico fantáziaelméletével nincs rokonságban. A fantázia a barokk számára az elkápráztatás eszköze; Marino, az olasz barokk irodalmi pápája azt tanácsolja a költőnek, aki olvasóját nem tudja meghökkenteni, hogy ne a toll legyen a szerszáma, hanem a lóvakaró. A Vico idején modernnek minősülő itáliai barokk irodalom, az úgynevezett „marinizmus", összetéveszti a költészetet a bűvészkedéssel, az újszerűséget a formajátékok vásári trükkjeivel, s csakugyan meghökkentő, mennyire hasonlít elvtelen elveiben a mai formalizmusra, amely modernség címén lényegében véve olyan újításokat talál fel, amilyeneket Vico idestova háromszáz esztendővel ezelőtt a kultúra lomtárába hajított.

Önéletrajzában Vico megírja, hogy egészen fiatal volt, amikor a „modern" verselés kezdett neki nem tetszeni. 1692-ben tagja lesz a barokkellenes Accademia degli Unitinek, majd 1710-ben az Arcadiának. Ez a művészeti mozgalom a barokk eszmei ürességét és retorikáját a nyelv természetességével, egyszerű, derűs érzelmekkel kívánja felváltani, de a való világban nem lel költői eszményeket, s a pásztoridillek művilágába menekül. A társadalom reménytelen prózaisága satnya, társadalmon kívüli epigonköltészetet teremt: a művésznek nincsenek saját élményei, jobb hí-

ján a régebbi korok költőihez fordul inspirációért, „uraságtól levetett" élményekért, megismételve az egyszerit és megismételhetetlent. Vico, aki verseivel nagyobb hírre tett szert életében, mint filozófiai munkáival, maga is ebben a modorban irodalmárkodik. Az esztétika művelőjeként azonban felülmúlja önmagát mint költőt, mert ami a művésznek csak az utánzáshoz ad anyagot, az a filozófus számára az általánosítás anyagává lesz. Vico, a filozófus, éppúgy a múlthoz folyamodik eszményképekért, mint Vico, a költő: de a filozófus Homéroszt és Dantét szemeli ki a költészet iránymutatóivá, s a klasszicista absztrakciók és a barokk formajátékok helyett a *realista* irodalom két óriásának műveiből általánosítja esztétikai tanításait, alaptörvényként hirdetve meg az élet pontos és szenvedélyes ábrázolását, amely a művészi gyakorlat számára az ő korában jóformán megvalósíthatatlan.

A klasszicizmus és a barokk ellentétesek: az egyik higgadt és világos, a másik mozgalmas és zsúfolt; az egyik az értelmet, a másik a fantáziát emeli pajzsra. A két irányzatot mindamellett sok közös szál fűzi össze, s a klasszicizmusban, amely uralkodó művészeti áramlata a burzsoázia és a feudális nemesség átmeneti egyensúlyát megtestesítő abszolút monarchiának, érdemes megfigyelni a nemesi eszményítés egységét a formális egyenlőségeszme esztétikai árnyékával, a művészet mint bárki részéről megtanulható, technikai szabályokba foglalható mesterség gondolatával. A magasztos pompát követelő klasszicista és barokk ízlés távol akarja tartani a költészetet a valóságtól, minden „alacsonytól"; hasonló törekvéseket takar az Arcadia idilljeinek álegyszerűsége is. Homéroszt és Dantét az irodalmi közvéle-

mény képtelen elviselni, durvának ítéli, kigúnyolja, cenzúrázza. Vico a pásztorköltészet virágkorában, a közvélemény nyomása, sőt saját költői gyakorlata *ellenére* áll ki a realizmus mesterei mellé, azt becsülve bennük, amiért a kortársak megbélyegzik őket. Amikor a burzsoázia beilleszkedik az abszolút monarchiák feudális rendjébe, a realizmushoz *csak plebejus álláspontról* lehet felemelkedni – ahogy plebejus mivolta vezette el annak idején a valóság kendőzetlen ábrázolásához Louis le Naint a festészetben, Scarront és Molière-t az irodalomban. Ha átgondoljuk, hogy Vico filozófiája a maga kuszaságával és belső ellentmondásaival együtt is egy tömbből való, hogy a realizmus követelménye szerves része a fantáziaelméletnek, a fantáziaelmélet a dialektikának, nem nehéz felismernünk Vico dialektikájában a plebejus osztálytartalom jelenlétét.

A mai burzsoázia történetírása, többek közt Homérosz újrafelfedezése ürügyén, megkísérli Vicót a romantika reakciós ágához csatolni. Meddő próbálkozás. Vico a realizmust magasztalja Homéroszban, nem a barbár erkölcsöket; esze ágában sincs eszményíteni az *Iliász* és az *Odüsszeia* „vad, paraszti, gőgös, esztelen, ostoba" hőseit, s mert a barbárságot egynek mondja az arisztokrácia uralmával, amely újjászületik a „visszatért barbárság" – a feudalizmus – idején, csak a vak nem veszi észre a homéroszi hősök bírálatában a hűbéri rend közvetett kritikáját. Az *Új tudomány* egész rendszerének ez a kritika a csontváza: a fantasztikus egyetemes alacsonyabbrendű a fogalomnál, a barbár tudat *költői* látásmódja az egyenlőség emberi korszakát jellemző *filozófiánál*. Vico tagadja a szükségszerűnek elismert múltat, az arisztokratikus társadalmat és a tudat ösztönös fokát,

nincs köze a romantika irracionalizmusához, a középkor iránti reakciós rokonszenvéhez. Felvilágosult szelleme a Homérosz-elemzések módszerében is megnyilatkozik. Az elfogulatlan filológiai szövegkritika, legyen akár Homérosz a tárgya, *elvileg* kezdi ki a tekintély középkori bálványozását. Vajon a homéroszi eposzok szerzőségének elvitatása Homérosztól nem ugyanaz-e – formailag legalább –, mint Mózes öt könyvének elvitatása Mózestől? A korai olasz felvilágosodás siralmas gyávasága, hogy az egyezés a formára szorítkozik, s ami Spinozánál a valláskritika módszere, az Vicónál az irodalomkritika módszerévé halványul.

A költészetet Vico a szellemi fejlődés ösztönös szakaszához kapcsolja, elleplezi tehát legmélyebb összefüggéseit a társadalommal, s leküzdhetetlen akadályokat gördít olyan lényeges problémáknak puszta megfogalmazása elé is, mint a tudatosság szerepe a művészi munkában. Tökéletes műalkotások csupán az értelem kibontakozása *előtt* születhetnek – a filozófiai napfelkelte a művészet alkonya, akár Hegelnél, azzal a különbséggel, hogy az *Új tudomány* azonos fejlődési fokra helyezi a művészetet a vallással, a mítoszokkal. Ebben persze van némi „rejtett bölcsesség": a tánc, a rajz, az ének a kezdet kezdetén többnyire csakugyan egybefolyt a vallás mágikus aktusaival. A kezdeti jelenséget azonban Vicónál mozdulatlan törvénnyé dermesztik a koncepció szükségletei.

Művészet és mítosz azonosításával Vico nem válik a mai polgári irracionalizmus előfutárává. Az ő filozófiája a mítoszban is az emberit kutatja, akár a homéroszi eposzok mitologikus költészetében, s nem a költészetet mitizálja, hanem a mítoszt emberiesíti, mint a mi századunkban Thomas

Mann a József-legendát. A „modern" burzsoá dekadencia művészeti elmélete és gyakorlata pontosan az ellenkezőjét teszi, megerősítve azt a régi törvényt, hogy rothadása idején minden osztály elárulja saját progresszív hagyományait.

IX.

A fantázia korszakáról eddig általánosságban beszéltünk; tekintsük most át szakaszok szerinti megoszlását, a Vico-féle őstörténet menetét.

A vízözön után „Noé fiai" elvadultan szóródnak szét a földön, táplálékot és legelőt keresve, állati közösülést folytatva a „félénk, vonakodó" nőkkel. A vadság természeti állapotában nincs törvény, nincs család, nincs társadalom: az anyák magukra hagyják gyermekeiket, s az ürülékükben forgolódó kicsinyek gigászokká nőnek, ahogy a növényeket is megnöveszti a trágya. Egyedül a zsidók őrzik meg isten személyes kegyelme folytán helyes termetüket. A vízzel elárasztott földet lassan felszárítja a nap, a talaj kigőzölgéseiből felhők képződnek; eldördül az ég, villám rettenti meg a gigászokat. Ezek a roppant erejű, szenvedélyes, babonás fantáziájú lények hatalmas, lelkes testnek képzelik a villámló égboltozatot, s reszketve a maguk teremtette istenek haragjától, felhagynak az állati közösüléssel. Barlangokba húzódnak, családot alapítanak, és visszanyerik normális testalkatukat; a halottakat eltemetik, s mert lakóhelyükhöz köti már őket a házasság és a halottkultusz, a gyűjtögető vándor-életmódról áttérnek a földművelésre. Így alakul ki a

társadalom, így indul el az ember biológiailag és pszichológiailag a civilizáció, az emberré válás felé.

A vadság természeti állapotáról szóló bibliaellenes tanok a XVIII. században széles körű népszerűségnek örvendenek; ősforrásaik egyike Lucretius, akire Vico óvakodik hivatkozni. A *De rerum natura* V. könyve részletesen ír a föld vadonát benépesítő, nagy testű emberekről, valószínűleg azon az alapon, hogy a kihalt ősállatok csontjait ember-óriások maradványainak hitték az ókoriak. Ez a hiedelem, amely a XVIII. században is tartotta magát – noha már Leonardo felismerte az óriáscsontok állati eredetét –, a biológiai fejlődéselmélet csírája volt, s jól illeszkedett Vico koncepciójába.

Szintén Lucretiustól kölcsönzi az *Új tudomány* azt a gondolatot, hogy a társadalom a házassággal kezdődik, s hogy a vallás természetes úton következik az embereknek a félelmes természeti erőkkel szembeni tehetetlenségéből. De az ateista Lucretiusnál a vallás nincs oksági kapcsolatban a házassággal, s az utóbbi szubjektív véletlen marad. Az újkor mechanikus szerződéselméleteinek írói, Hobbes és Locke, Rousseau, Kant és Fichte szintén egy szubjektív véletlenre, az emberek megállapodására vezetik vissza a társadalom keletkezését. Vico nem töri meg az események láncát efféle véletlenekkel, determinizmusának nagyobb következetességét azonban drágán fizeti meg, rehabilitálva a vallást, amely az emberi civilizáció feltételévé lép elő. A dolgok valóságos viszonyai visszájukra fordulnak, s az eszmei tótágast a leggroteszkebbül talán az a vélekedés példázza, hogy a földművelésnek a letelepedés az oka.

A vadság babonáiból tehát szükségképpen következik a

vallás, a házasság és a temetés intézménye, s a társadalom előtti állapot az emberi természet *belső logikája* révén csap át ellentétébe, a társadalmi szervezet állapotába. Elérkeztünk a tulajdonképpeni történelem első korszakához, az „isteni" korszakhoz. Politikailag a családfők teokratikus kormányzata jellemzi ezt a korszakot: minden „atya" korlátlan úr, király és főpap a maga családjában, dönt a háznép életéről és haláláról, cselekvéseit isteni parancsolatoknak hiszi és tünteti fel. A család csakhamar túllép a vérségi kötelékeken: az atyák „klienseikké", „famulusaikká" fogadják a hozzájuk menekülő gyengéket, s a menedékjog fejében velük műveltetik földjeiket.

Az isteni korszak a letelepedéstől körülbelül a famulusok csatlakozásáig terjedő időt öleli fel, bár Vico nem jelöli ki pontos határait, és gyakran egybemossa a fejlődés következő szakaszával. Hol történik meg világosan a korszakváltás? A rabszolgasorban tartott famulusok fellázadnak az atyák ellen, mert „a leigázott ember természeténél fogva szolgasága megszüntetésére törekszik"; az atyák válaszképpen földet adnak át a lázongóknak hűbéri művelésre elégedetlenségük lecsillapítása végett, s rendekbe tömörülve, arisztokratikus köztársaságokat szerveznek a nemesi földtulajdon védelmére. Ismét működésbe lép „az ész csele": a családfők, akik a famulusok befogadásával nem akarnak mást, mint gazdagságukat szaporítani, szándékaik *ellenére* jutnak el „ahhoz az egyetemes polgári jóhoz, aminek köztársaság a neve".

Az állam tehát nem egy állítólagos aranykor lezárása, nem is valamiféle szubjektív akarati aktus – csalás, erőszak vagy társadalmi szerződés – eredménye. A természetes

egyenlőség idején – mondja Vico –, amikor minden atya családja uralkodója, nem lehet szó sem csalásról, sem erőről, amellyel valaki maga alá vethetné a többieket; az atyák inkább kiirtották volna önmagukat és családjukat, mintsem eltűrjék az egyenlőtlenséget. Az államot a dolgok természetes folyamatának láncszemeként *a történelem objektív szükségszerűsége, a magántulajdon* és az *osztályharc* hívja életre, mert a tulajdon nélküli famulusoknak fel *kell* lázadniok az atyák ellen, az atyáknak pedig tömörülniök *kell*, hogy tulajdonukat megvédelmezzék. Az is kétségtelen – jelenti ki Vico –, hogy az első államok köztársaságok voltak, hiszen az uralmon levők önként sohasem mondanak le többről, mint amennyit hatalmuk fenntartása érdekében kénytelenek feláldozni.

Lényegében az állam létrejötte nyitja meg a történelem új szakaszát, a „hősök" korszakát. E korszak története a fokozódó hevességű osztályharcok sora. A városok kétféle közösséget fognak össze: a parancsoló kevesekét és az engedelmeskedő sokaságét – két ellenséges pártot, a politikának, „a városbéli parancsolás és engedelmesség tudományának" szubjektumait. A patríciusok megesküsznek, hogy *örök ellenségei* lesznek a földért és polgárjogokért harcoló famulusaiknak, s az „eskü", magyarán az osztályhelyzet szabja meg ténykedéseiket, gondolkodásukat.

Vicótól, aki az osztályharc szemszögéből elemzi a királykori és a köztársasági Róma eseményeit és ideológiáját, ma sem tagadhatjuk meg a tiszteletet, ha töretlen fényű gondolatait olvassuk a „nép", a „haza", a „szabadság" fogalmának osztálytartalmáról, a tulajdonviszonyok tükröződéséről az erkölcs és a vallás eszméiben. Azt mondják – írja –, hogy

a Tarquiniusokat elűző forradalom után helyreáll a népi szabadság, mert a nép választja évenként a konzulokat. Nem igaz: a népi szabadság megtévesztő jelszava a plebs megmozgatását szolgálja csupán a patríciusok osztálycéljainak kivívására, s a forradalom egy jottányit sem változtat az arisztokratikus renden. A konzulokat megválasztó „nép" a patríciusokat jelenti, a „szabadság" a patríciusok szabadságát, a „haza" – a „res patrum" – az „atyák" közügyét. A nemesek hazaszeretete egyszerűen kisebb magánérdekeik alárendelése a nagyobbaknak – ezért van az, hogy hősi tettekre is készek „a haza üdvéért", azaz saját hatalmukért, s hogy jellemükben a fukarság és az elviselhetetlen gőg a néppel szembeni kegyetlenséggel párosul, abban az időben, amelyet Livius a népi szabadság és a római erény korának nevez. Mit használ a „római erény" a népnek – teszi fel Vico a kérdést –, mit adnak a római hősök a plebejusoknak? Semmi egyebet, mint hogy még mélyebbre süllyesztik a szerencsétleneket az uzsora tengerébe, magánbörtöneikbe zárják, és megvesszőzik őket, s ha egy arisztokrata a legcsekélyebb mértékben javítani akar a plebs sorsán, árulással vádolják, és kivégzik. Hol hát az igazság, ahol ilyen *egyenlőtlenség* van?

Úgy hisszük, nem szükséges összehasonlítanunk a szabadság, a haza és a nép vicói fogalmát azzal a zavaros, egynemű masszával, amellyé az osztálybéke – nem ritkán marxista álarcot viselő – hitvány prédikátorai hamisítják ezeket a fogalmakat. A szöveg önmagáért beszél. Az *Új tudomány* félrelöki a történelemben szokásos elvont moralizálást, s nem „humanista" absztrakciókról papol, hanem feltárja a

társadalmi fogalmaknak és tudatformáknak az osztályharc dialektikájából adódó reális, konkrét tartalmát.

Vicónak bőséges anyaga van az osztályharcok elméleti általánosításához. Ismeri a comune „zsíros" és „sovány" népének drámai összeütközéseit, s még inkább a hazáján átviharzó, olykor fegyveres felkeléssé fokozódó népmozgalmakat, amelyeket barátja, Doria ír le. Maga a római történelem szinte a fülébe harsogja az osztálytársadalmak mozgásának véres dialektikáját. Tény azonban, hogy az ókori történetírók közül Appianos az egyedüli, aki rálel a földtulajdonért folyó harcban a római polgárháborúk okára, Vico kortársai pedig egyáltalán nem vesznek tudomást a társadalmi mozgás összefüggéséről a tulajdonviszonyokkal. Az osztályharc elméletét semmiféle élmény nem teheti a történetírás módszerévé a társadalmi ellentétek kibékíthetetlenségének tudata nélkül, s az itáliai történelem adott időszakában csak a forradalmi megmozdulásokat végrehajtó *plebejus* tömegek alkothatják e tudat osztálybázisát. Az *Új tudomány* realizmusának tehát ugyanazok a gyökerei a történelem területén, mint az esztétikában, és ismét a vicói dialektika népi származásáról vallanak. Igaz, hogy Vico a múltra korlátozza realizmusát, de ha nem a jelenre gondolna, ha a *római* arisztokrácia elleni indulatait nem a *korabeli* feudalizmus *plebejus* gyűlölete feszítené, lehetetlen volna áthevítenie a költészet izzásával könyvének a nép ügye mellett állást foglaló ragyogó oldalait. Vico minden dühét, a maga és osztálya megaláztatásainak minden kimondatlan, eltemetett keserűségét a római patríciusokra zúdítja, a közvetettség nyelvén hirdetve, hogy az osztályellenséggel nincs béke, az osztályellenségről ne legyenek illúzióink. Pártos tárgyila-

gossága ma is példaként mutatja, hogyan kell történelmet írni, politikai és ideológiai kérdéseket megítélni.

A plebejusok harca megdönti végül az arisztokrácia uralmát, kikényszeríti a polgári jogegyenlőség „emberi" korszakát. Megváltozik a kormányforma, határozott minőségi átalakuláson megy át a népek természete. Az „isteni" és a „hősi" természet különbségét nehezen tudnánk az *Új tudomány*-ból kihámozni, mert a szellem költői fokának mozzanataiként nagyjából azonos ismertetőjegyeket viselnek, de az egyenlőség korszakának „emberi" természete már élesen körvonalazódik. A költészet fantasztikumait ekkor szorítja ki a „tiszta elmével" gondolkodó filozófia, a tekintélyek törvényét a törvények tekintélye, az érzéki ösztönösséget az értelem, „az ember sajátos természete". A polgári rend az emberi önteremtés befejezéseként, a történeti és a logikai folyamat közös csúcspontjaként tetőzi be a társadalom fejlődését.

A vicói történetábrázolás eddigi menetéből úgy tűnik, mintha az emberiség életének a társadalommá szerveződéstől a polgári rendig, a kezdettől a tetőpontig az *osztályharc* volna a mozgatója, a *tulajdonviszonyok* a meghatározói. A korszakok minőségi változásait az ellentétes osztályerők összecsapása idézi elő, s a felépítmény formáiban az alap jelenik meg tartalomként. Az *állam* nem az „erkölcsi eszme" képmása, mint Hegelnél, hanem a hűbéri földtulajdon idején a „hősök" arisztokratikus köztársasága, a föld formálisan szabad birtoklásakor „népi" köztársaság; a *jog* korántsem isten örök és változhatatlan adománya, hanem a törvények koronként változó rendszere, amely a „hősi" rendben az egyenlőtlenséget szentesíti, az „emberi" társadalomban

egyenlő törvényeket állapít meg mindenki számára. Szóltunk már az *erkölcs* osztálytartalmáról; a *művészetéről* nem kell külön megemlékeznünk, hiszen a homéroszi eposzok barbár erkölcsű jellemei Vico elemzésében elválaszthatatlanok a föld hűbéri birtoklásától. A *mitológia* szintén osztálymeghatározottságú: a kereket forgató Ixion például vagy a követ görgető Sziszifosz a famulusok elnyomottságát fejezi ki, akárcsak Tantalosz, aki egyetlen kortyot sem meríthet a vízből, és nem szakíthatja le a közelében illatozó gyümölcsöket. Az *Új tudomány* IV. könyvének utolsó oldalain Vico a *tudat* fejlődését, az *absztrakció* kialakulását is a társadalom, a tulajdonviszonyok változásaival hozza összefüggésbe, megfeledkezve arról, hogy eredetileg a történelem módosulásait akarta „az elme módosulásaiból" leszármaztatni. A törvények – írja – bizonyára *előbb* voltak, mint a filozófusok, s az elvont egyetemeseket akkor kezdte Szókratész az egyforma különösök induktív összegyűjtése útján felvázolni, amikor megfigyelte, hogyan egyesítik gyűléseiken a törvényhozó athéni polgárok *a mindenkire nézve egyenlő hasznot egyetlen eszmévé*. Így tehát – folytatja Vico – a metafizika, a logika és az erkölcs elvei *az athéni piacról jöttek*, mert *a népi köztársaságokból születtek a törvények, s a törvényekből a filozófia*. Bármint vélekedjünk is az *Új tudomány*-nak erről az érdekes passzusáról, vitathatatlan, hogy talpra állítja a társadalmi lét és a társadalmi tudat „délibábos" viszonyát, s nem a történelem módosulásait vezeti vissza a tudat fejlődésére, az érzékelésnek és a költészetnek a fogalmi gondolkodással és a filozófiával történő felváltására, hanem megfordítva. A fantasztikus egyetemes azért jellemezte a „hősök" korszakát, mert az arisztok-

ratikus köztársaságok egy kisebbség érdekének rendelték alá a közösség érdekeit, a különösnek az általánost; az absztrakciós képesség feltétele ennek az ellenkezője, a tulajdon egyenlő jogát megvalósító „emberi" társadalom.

Vico sajnos csak egy-két futtában odavetett megjegyzés erejéig érinti a problémát; többre nem telik tőle, miután lét és tudat, alap és felépítmény helyes viszonya „kilóg" a koncepcióból. A IV. könyvnek az absztrakciót illető megállapításai egyedülállók az *Új tudomány*-ban, a mű egyéb helyein már semmi sem bolygatja meg a tudat autonómiáját. Az „atyák" azért igázzák le famulusaikat, mert kegyetlen természetük áthágja a méltányosságot, s a plebejusok akkor indítják meg osztályharcukat az „atyák" ellen, amikor az évek múlásával elméjük jobban kifejlődik, és felismerik természetük egyenlőségét a nemesekével. Hol a tulajdonviszonyok szabják meg a történelem folyását, hol az „emberi természet" a tulajdonviszonyokat – az utóbbi eset a rendszeres, az előbbi a kivétel. Igaz persze, hogy az alap és a felépítmény kölcsönösen hatnak egymásra. Vicónál azonban egyszerűen a gondolatok bizonytalansága miatt hárul mindkettőjükre a meghatározó szerep, s nem a reális kölcsönhatás tükröződéseként. Az *Új tudomány* szokatlan merészségét dicséri, hogy a tulajdonviszonyok is szóhoz jutnak; de a termelőerők társadalmi funkciója ismeretlen lévén, sem a tulajdonviszonyok, sem a felépítmény mozgását nincs mihez kötni, fejlődésük a levegőben lóg, és hibás kört ír le a gondolkodásban.

A nagyszerű részletmegoldások végeredményben nem törik át Vico idealista alapgondolatát, a történelem függését az emberi természettől. Háromféle természet – *tehát* há-

romféle kormányzat, jog, erkölcs stb. Az osztályharc mellékszerepet játszik csupán, majd az „emberi" társadalomban – a Vicótól képviselt osztálycélok megvalósultával – teljesen eltűnik, és a történelem későbbi időszakaiban nem fordul többé elő.

Hogyan alakul az „emberi" korszak története? A népek felszabadulnak az elnyomás alól, köztársaságaik a törvények egyenlőségével ütnek pecsétet a természeti egyenlőségre. A plebejusok előtt megnyílik a „tisztségek kapuja"; összeomlanak az arisztokrácia politikai előjogai, kivirágzik a polgári rend. Csakhogy az ember a maga *egyéni hasznát* hajszolja mindig és mindenütt, s most már a törvények fékjétől igyekszik szabadulni gazdagsága és hatalma gyarapítása végett. A népi köztársaságok korrumpálódnak, polgárháborúk robbannak ki, a társadalmat szétzilálja az anarchia. Nem osztályharcról van szó: a patríciusok és plebejusok osztálykülönbségeit elmosta a jogegyenlőség, s a rabszolgák harcaival szemben Vico vak és süket. A polgári társadalom anarchiájáról festett kép a „homo homini lupus"-t, a Hobbes-féle *ősállapotot* reprodukálja a *civilizáció* tetőfokán.

Különös ellentmondásra akadunk, amely jól érzékelteti Vico osztályálláspontjának bonyolultságát. Gondolkodónk szívből megveti Machiavellit, de óhatatlanul átveszi utilitarizmusát, s az egyéni hasznot nyilvánítja az ember mindenkori legfőbb törekvésének, elárulva, hogy az „emberi természet" homályos fogalmán *a magántulajdon természetét* érti. A „hősi" természetben a *hűbéri tulajdon* cselekszik, az „emberiben" – ha Vico nem mondja is ki – a polgári tulajdon. A fölény az utóbbié: a polgári rend az emberrévá-

lás delelője, a társadalmi fejlődés netovábbja. Várjuk a felmagasztalt eszménykép dicshimnuszát. Vico azonban – meglepetésünkre – éles bírálattal illeti a polgári társadalmat, mint mindenki harcát mindenki ellen, noha kritikáját megalkuvóan Róma távoli múltjába vetíti.

E furcsa ellentmondás megvilágítása kedvéért helyezzük egymás mellé a „bellum omnium" kétféle felfogását, Hobbesét és Vicóét. Hobbesnál az anarchia az emberiség *természeti* állapota, amelyben nincs még állam, nincsenek törvények, nincs tulajdon sem, mert mindenkinek annyi van csak birtokában, amennyit megszerez, s csak addig, amíg el nem veszik tőle. Az államnak kell a háborúságot megszüntetve a törvények erejével biztosítania a magántulajdon sérthetetlenségét. De a tőkés tulajdon elvész a konkurrenciaharcban, ha nem szüli újjá bővülő mértékben önmagát: Hobbes úgy fejezi ezt ki, hogy az emberiségnek általános hajlama az örök vágy a hatalomra és még több hatalomra, mert meglevő tulajdonát sem tarthatja meg, ha nem szerez mindig többet. Ennek az „örök emberi" törekvésnek – a mi nyelvünkön a bővített tőkés újratermelésnek – ad az állam törvényes formákat.

Vicónál a „bellum omnium" anarchiája nem a vadság állapota, hanem a civilizációé, nem az állam előtti primitív tulajdonnélküliség kísérője, hanem a tulajdonszerzés egyenlő jogát szavatoló törvényeké, nem a társadalom létrejöttének *oka*, hanem a legfejlettebb társadalmi forma *következménye*. Hobbes a polgárháborúban látja a törvényes „még többet szerzés" akadályát, Vico a „még többet szerzés" törvényesített vágyában a polgárháború előidézőjét. Az angol gondolkodó bírálata az ipari kapitalizmus, a bővített tőkés

újratermelés szószólójáé, Vico bírálata a polgári tulajdon *plebejus* hívéé – a kispolgáré.

A kispolgári osztályálláspontnak sokféle árnyalata van, a reakciótól a forradalmiságig; a Nápolyi Királyság plebejus tömegei bőségesen szolgáltatnak rá példát, hol forradalmi hősiességükkel, hol ellenforradalmi vakságukkal. Vico mintha összesítője volna ennek a politikai tarkaságnak. Megalkotja az osztályharc és az esztétikai realizmus merész elméletét, szót emel a politikai egyenlőség mellett, de helyesli, hogy az „emberi" korszak Rómájában cenzushoz kötötték a tisztségek betöltését, az „iparkodókat, s nem a bűnökkel terhelt szegényeket" minősítve legalkalmasabbaknak a kormányzásra. Szenvedélyesen pártolja a kisemmizett római plebs harcát a földért, de a néptribunokat szofisztikával vádolja, s a szabad parasztság megerősítését célzó gracchusi agrártörvényeket a mohó meggazdagodási vágy forrásainak bélyegzi, azaz ugyanolyan konzervatív szemmel ítéli meg, mint a hűbéri földtulajdonra szert tett nápolyi burzsoázia a korabeli paraszti követeléseket. Vico egyszer a plebejus rétegek, másszor a burzsoázia vagy éppenséggel a feudális nemesség szócsöve; helyzete a *kispolgári értelmiségé;* ebből fakadnak összes ingadozásai, amelyekhez hozzájárul az állami alkalmazott feltétlen lojalitása a monarchia iránt.

A monarchia Vico szerint az „emberi" kor legmegfelelőbb kormányzata, a legjobb kiút a társadalmi zűrzavarból. Az ész újabb „cseleként" maga az anarchia segíti hatalomra, mert „a népek egyeteme saját romlottságából meríti azokat az államformákat, amelyek révén fennmaradhat". Nem állíthatjuk, hogy ez a nézet történelmileg indokolatlan volna. A római császárság, majd az újkor hajnalának angol és

francia abszolutizmusa valóban a polgárháború hullámaiból emelkedett ki, s a feudális államok gyenge burzsoáziája részére Vico idején valóban nem kínálkozott kedvezőbb kormányforma. A monarchia vicói apológiája azonban félreérthetetlenül tükrözi a népforradalomtól való félelmet, a talpnyaló lojalitást és a nápolyi plebejus rétegek politikai illúzióit is.

Ha az anarchiát meg nem fékezi az egyeduralom, a „gondviselés" „külső orvosságot" rendel a társadalom megmentésére. A nép, amelyet elzülleszt a kapzsiság és az irigység, a rágalmazás és a tolvajlás, a természetjog értelmében rabszolgává lesz, jobb nemzetek alattvalójává, erővel meghódított provinciává. Aki nem tudja önmagát kormányozni – jelenti ki Vico –, azt kormányozzák mások; mert a világon mindig a legjobbak kormányoznak. Az *Új tudomány*, az olasz nemzeti hagyományok örököse sehol, egyetlen passzusában sem nemzetietlenebb, mint itt; szerzője a meghunyászkodás mélypontjára süllyedve az idegen megszállók gyalázatos igazolására veti latba szellemi fegyverzetét.

A monarchia és az idegen megszállás véletlenek, de az emberiség fennmaradása szükségszerű. Ha nincs sem „belső", sem „külső" orvosság, az „ész cselének" van egy harmadik módja a társadalom megőrzésére. A polgárháborúk anarchiája elpusztítja a városokat, megsemmisíti a civilizációt, s vele a luxust, a kapzsiságot, a kifinomult romlottságot. Ismét elvadul a föld, az emberiség visszahullik törvények előtti természeti állapotába. Róma romjain újrakezdődik a történelem: a nemzetek másodszor is végigjárják pályájukat, a társadalom törvényszerű útját az „isteni" kor-

szaktól a középkori feudalizmus „visszatért barbárságán" át a jelen „emberi" korszakáig.

Az ismétlődő ciklusok elméletéhez Vico felhasználhat néhány reális történelmi analógiát. A római demokrácia bukása összehasonlítható a comune „népi köztársaságának" bukásával, a pincipátus az abszolút monarchiákkal, a Rómát megdöntő barbárok életmódja a Homérosz-korabeli barbárokéval. A történelem valóságos menete azonban kevés anyagot ad ahhoz, hogy körforgássá általánosítsák, olyan mesterkélt ötletekkel kell hát a hiányt pótolni, mint a „visszatért isteni idők" királyainak párhuzama az első „atyákkal", mert ezek is, azok is papi méltóságokat viseltek, vagy az „isteni" természet állítólagos jelenlétének kimutatása a kereszteshadjáratokban, mert vallásos jelszavak jegyében folytak. Vico elnagyoltan, laposan írja le a második ciklust, kerülve a szorosan vett történelmi elemzéseket, részint a tények ellenállása miatt, részint azért, hogy ne kényszerüljön nyílt választásra a hit és a tudomány, a kereszténység és a csodákat kizáró determinizmus között. A vallást eleve kivonja a hármas felosztásból – nincs „isteni", „hősi" és „emberi" kereszténység –, s az osztályharcról sem szól többé, bár a comune osztályharcai felett meglehetősen nehéz elsiklani. A korszakváltásokat az elme nagyobb pallérozottságára, a tudományok terjedésére vezeti vissza, majd a ciklus végén „nagy és tökéletes monarchiákkal" traktál bennünket, feloldva a korábbi reális ellentéteket az „abszolút humanitás" égszínkék idilljében, az olasz nyomorúság szemérmetlen apológiájában.

A történelem vicói korszakolása némelyik marxista szerző szerint a rabszolgaság, a hűbériség és a kapitalizmus,

mások szerint a vadság, a barbárság és a civilizáció szakaszainak felel meg. Úgy hisszük, mindkét vélemény túlságosan leegyszerűsíti a kérdést. Az „isteni" korszak semmi szín alatt nem egyenlő a rabszolgasággal, hiszen a körforgás első ciklusában az osztálytagozódás kialakulásával *fejeződik be,* a másodikban pedig a *feudalizmus* kezdeti évszázadait fogja át. A „hősi" korszak a második ciklus „visszatért barbárságaként" egybeesik ugyan a hűbériséggel, de az első ciklus mozzanataként nem; s ha az „emberi" korszakra, amely újkori változatában valóban a manufaktúrák, a kicsírázó polgári fejlődés időszakát fedi, könnyedén a kapitalizmus címkéjét ragasztjuk, a római társadalmat gyanúsítjuk meg tőkés termeléssel. Vicónak – nem elmarasztalásképpen mondjuk – fogalma sincs a kapitalizmus alapjáról, a tőkés–bérmunkás viszonyról; amit ismer, az pusztán a kapitalista *felépítmény* bizonyos elemeinek, a jognak és az ideológiának egy-két jellegzetessége, elsősorban a formális jogegyenlőség. Miután a rabszolgasággal egyáltalán nem törődik, és szem elől téveszti az ókori társadalom *lényegét,* mi sem gátolja abban, hogy a kapitalizmusnak ezeket a formai jegyeit Rómára vigye át, ahogy nem lát különbséget kora abszolút monarchiái és a római császárság között sem, s a hűbériséget is ráaggatja az ókori történelem egyik szakaszára, csak azért, mert az felmutat néhány feudális vonást. Aki összetéveszti ezt a zseniális zagyvaságot a társadalmi formák marxi elméletével, nyilván nem tudja, mi fán termett Vico.

Az *Új tudomány*-ban lefektetett hármas felosztás jobban egyezik a vadság, a barbárság és a civilizáció periódusaival; különösen jogosnak érezzük a párhuzamot az első ciklusbeli „hősi idők" és a barbárság között, amely valóban

„valamennyi kultúrnép hősi korszaka" volt (Engels), s Vico-féle ábrázolása a leghitelesebb forrásművekre, a homéroszi eposzokra épül. Mégsem tarthatjuk egyenértékűeknek az olasz gondolkodó korszakfogalmait a tudományos történetírás fogalmaival. A vadságot, a barbárságot és a civilizációt mind Morgan, mind Engels a termelőerők meghatározott fejlettségi fokához kapcsolják, az *Új tudomány* ellenben mellőzi ezt az alapvető szempontot, és három saját korszakát a termelőerők állapotától függetlenül beiktatja spekulatív módon megszerkesztett ciklusainak mindegyikébe, ismételten bizonyítva, hogy merev sémái nem mérhetők a marxizmus gazdag és pontos kategóriáihoz.

A történelem felosztása „isteni", „hősi" és „emberi" korszakra régi hagyomány. Vico az ősi egyiptomi néphitből meríti Hérodotosz közvetítésével, s Marcus Terentius Varróra is hivatkozik, aki csupán hazafias túlbuzgóságból keresztelte át a korszakok egyiptomi elnevezését homályosra, mesésre és történelmire, hogy a római eredet látszatát kölcsönözze a tetszetős idegen gondolatnak. Ugyanerre a hagyományra azonban másutt is ráakadunk, olyan távoli földrészeken, ahol lehetetlen volt az érintkezés az európai és közel-keleti kultúrkörökkel. A Kolumbusz előtti Dél- és Közép-Amerika népmondái négy szakaszra osztják „a világ teremtése" óta lefolyt időt, ebből három rendszerint azonos nevű az egyiptomi korszakokkal, sőt a perui mondák logikai felépítésükben és számos részletükben is megegyeznek az ősi keleti hagyomány Vico-féle felújításával. A két félteke mítoszai közt persze sok az eltérés – a nyugatiak például egyetlen kivétellel tökéletesedő tendenciát tulajdonítanak az összfolyamatnak, a keletiek viszont többnyire hanyatlót, az

édentől a romlásig, az aranykortól a vaskorig –, de abban egyformák, hogy minden korszakot *körforgásként* írnak le, mint keletkezést, virágzást és visszazuhanást a kezdet káoszába, amelyet aztán az újjászületés követ. Ezt az ősi hagyományt folytatja a görög filozófiában Hérakleitosz a „felfelé" és a „lefelé" vezető út, Démokritosz az „anód" és a „katód" örökös váltakozásának eszméjével.

Miért alkotnak egymás számára ismeretlen népek feltűnően hasonló mítoszokat? Az okot nem kereshetjük máshol, mint termelési módjuk közös sajátosságaiban. A sokrétű kérdést itt csupán a termelőerők oldaláról érintjük. A földművelő népeknek semmi sem fontosabb a vetésnél és az aratásnál, sorsukat a termés sorsa szabja meg, életüket a gabona élete tölti ki. Kézenfekvő, hogy analógiákat költenek a mag fejlődése és az emberi életpálya, az évszakok és az emberiség „évszakai" között. Az ember megszületik, akár a kibújó, fiatal hajtás, megérik, mint a kalászok, végül pedig meghal, és a földbe tér, mint az elvetett mag, hogy feltámadjon a következő tavasszal. A halottak alvilágában bolyongó, évente új életre kelő Ozirisz mondája azt a vicói értelemben vett „igaz"-at tartalmazza, hogy az egyszerű újratermelés fokán mindez változatlanul ismétlődik, vagy egy kínai közmondással szólva, hogy a levél újra meg újra „visszakerül a gyökérhez". És Ozirisz nem tősgyökeres egyiptomi, hanem kozmopolita isten, Asszíria és Babilon fia, a görög mitológia főnixe, aki a kereszténységben új néven él tovább, s Vico műveiben is felszínre emelkedik a feledés alvilágából a szétszórt nemzetek feltámadásának törvényeként. (A halotti kultusz és a feltámadás szorosan összefügg a földműves kultúrák ciklikus világképével; mint

érdekességet jegyezzük meg, hogy a tőkés országok legfejlettebbikében, az Egyesült Államokban, ahol a mezőgazdaság jórészt ipari munkává lett, a halotti kultusz sorvadóban van.)

A prehisztorikus eredetű hagyomány természetesen nem verhetne gyökeret az *Új tudomány*-ban, ha nem volna a mű filozófiai tartalmának alkalmas kerete. Vico az egyiptomi mítoszt a *fejlődés* és a *körforgás* gondolatának egyesítésére használja fel; vizsgáljuk meg a következőkben a körforgás mint filozófiai gondolat okait.

A magántulajdonos osztályok – vagy a munkásosztály előtti, tulajdon nélküli plebejus tömegek utópistái –, ahogy említettük már, lezárják a történelmet saját társadalmi eszményképükkel. Vico eszménye a polgári rend, illetve az *Új tudomány* fogalmazásában az emberek természeti egyenlőségének jogi hitelesítése: mihelyt megvalósul ez, nyoma vész az osztályharcnak, s a fejlődés reális hajtóerő híján véget ér. A „történelem végének" igazi, társadalmi oka azonban nem a maga közvetlen valóságában jelenik meg, hanem mindinkább ideológiai alakot ölt. A polgári rend a testet öltött ésszerűségnek tűnik, ebből a szemszögből pedig a történelem az „ész" felé tartó tudatmozgás, a megismerés tárgyiasult menete. De a megismerésnek nincs több elméleti mozzanata az érzékelésnél és a gondolkodásnál, s ha felbonthatjuk is e két alapmozzanatot, számukat nem szaporíthatjuk; a tudat folyamatához kötött történelemnek be kell tehát fejeződnie a fogalmi megismeréssel. A dialektikus mozgás megszakításában közrejátszik emellett még egy tényező. Az „ész" kibontakozását a formális egyenlőségeszme az ember *természeti* fejlődésévé torzítja, azt a látszatot

keltve, mintha a „tökéletes" társadalom az emberiség „öregkori bölcsessége" volna, ahonnan csak a sír felé visz az út. A történelem lezárását ilyenformán a tudat mozzanatainak véges száma és az emberi élet végessége indokolja, vagyis két önmagában reális jelenség, de olyan ideológiai szerepkörben, amelynek mélyén ott rejlik a történelmet logikai és természeti mozgássá hamisító, eszményített polgári tulajdon. Tegyük hozzá, hogy Vicót – amint ő maga írja egy korábbi munkájában – a vallás is a történelem befejezésére ösztönzi, mert a katolicizmus szerint isten, az egyedüli állandóság, a világot a semmiből teremti és oda vezérli vissza. A társadalmi mozgás folytatásának ezek után egyéb módja nem lehetséges, mint az újrakezdés, a folyamat megismétlése.

A körforgás ismétlődő ciklusa az *Új tudomány* első kiadásában nem szerepel; Vico később toldja a szöveghez, abban a hiszemben, hogy megerősítheti vele a történelem törvényszerű jellegét. Gondolatmenete mögött a törvény és az ismétlődés fogalmának összetévesztése áll, amit talán jobban megvilágíthatunk, ha kitérünk a természeti és a társadalmi törvények különbségére a jelenség és a lényeg kapcsolatát illetően.

A törvény csakugyan ismétlődés, maradandóság, a jelenségek közti viszony szükségszerű egyformasága. De az ismétlődés másképp megy végbe a különböző mozgásformák területén.

Vegyünk egy kémiai példát. Akárhogyan képződik is a széndioxid – szerves testek erjedése során, a légzés termékeként, karbonátoknak savakkal történő bontásakor vagy egyéb módokon –, minden alkalommal *ugyanaz a jelenség* ismétlődik, egy-egy szénatom egyesül két-két oxigénatom-

mal. A tér bármely pontján, az idő bármely pillanatában történjék is az egyesülés, eredménye – azonos feltételek mellett – mindig ugyanaz a vegyület; mert egyik szénatom olyan, mint a másik, egyik oxigénatom olyan, mint a másik, s ha a különböző helyeken és időkben lezajló folyamatoknak azonosak a „szereplői" és a körülményei, akkor a folyamatok „lemásolják" egymást, s hogy mi lesz az eredmény, azt kölcsönhatásba lépő alkotóelemeiknek és feltételeiknek matematikailag megformulázható mennyiségi viszonyai döntik el. Az egytípusú folyamatok azonossága a mechanikai mozgással kapcsolatban a legszembetűnőbb. Mellékes – mondjuk –, hogy a lejtőn végigguruló test fagolyó-e vagy fémgolyó, a lejtő alján mindig akkora lesz a sebessége, mintha ugyanilyen mélyre szabadon esett volna; a mozgó testeket minőségüktől függetlenül egynemű mechanikai pontoknak tekintjük, amelyek a lejtőn végigfutva, *minden esetben ugyanazt a jelenséget reprodukálják*, s a jelenségek egyformasága maga a törvény.

Más a helyzet a bonyolultabb mozgásformák területén, ahol a mozgás belső ellentmondásainak megoldódása egyre kevésbé spontán és automatikus, a folyamatok részvevőinek minősége, különneműsége egyre fontosabb. Az élő természet világában, ahogy az alacsonyabb rendű szervezetektől a magasabbak felé haladunk, úgy domborodik ki a jelenségek egyedi jellege; a társadalomban végül annyira jellemzővé lesz az egyszeriség, hogy ismeretelméleti szempontból ezért marad el időben a társadalmi törvények felfedezése a természeti törvényeké mögött. A társadalmi mozgás *tudatos* cselekvések eredője, amelyek mérhetetlenül meggyorsítják a dolgok alakulását a spontán természeti folyamatok-

hoz képest – többek közt ez az oka a társadalmi törvények rövidebb élettartamának –, szüntelenül változtatva a jelenségek lefolyásának körülményeit, az ellentmondások megoldásának tényezőit és feltételeit. A termelési mód ellentmondásai új meg új formákat öltenek, az osztályharc nem ismétli meg önmagát, a forradalmak nem hajthatók végre egyformán. A törvény persze a társadalomban is ismétlődés, akár a természetben, de a természeti és a társadalmi törvények a tartalom és a forma kapcsolatát tekintve különbözők. Minél egyszerűbb a mozgásforma, annál hasonlóbbak egymáshoz a jelenségek, amelyekben a törvény megjelenik, annál inkább fejezhetők ki matematikailag, és többnyire mesterségesen is reprodukálhatók; minél bonyolultabb a mozgásforma, annál változatosabb alakokban jelenik meg a törvény, s matematikai kifejezésének és kísérleti reprodukciójának lehetősége fokozatosan csökken.

Vico a maradandót keresi a történelem változó eseményeiben, a társadalom törvényeit igyekszik ugyanúgy feltárni, ahogy Galilei mechanikája – a mintakép – a természet törvényeit. Galilei a rendszeresen megfigyelt, lehetőleg kísérletileg is megismételt jelenségeket általánosítja; önként kínálkozik az a feltevés, hogy a társadalmi törvények éppen olyan ismétlődései a jelenségeknek, mint a mechanikaiak.

Az ismétlődés valójában csak *formai* jegye a törvénynek, a dolgok szükségszerű, *tartós* kapcsolatának. Minden törvény ismétlődés – a *belső* kapcsolatok állandósága –, de nem minden ismétlődés törvény. Mindig a tartalom, az összefüggések szükségszerű vagy véletlen, lényeges vagy lényegtelen volta szabja meg, hogy törvényről van-e szó vagy

sem. Ha azonban a tartalom valamilyen okból elsikkad, a formai jegy fog a törvény *lényegének* látszani.

Galilei mechanikájában a jelenségek ismétlődése általános és szükségszerű kapcsolatokat bizonyít. Vico megreked a jelenségeknél, belső összefüggéseiket nem ismeri, kiejti hát a törvényről alkotott fogalmából a legfontosabb tartalmi jegyet, s nem őriz meg többet az ismétlődés formai jegyénél. A történelem „verum"-a, általános összefüggései mellett most már nem tarthatna ki, ha nem magukat az empirikus jelenségeket emelné e formai jegy segítségével a törvény rangjára, ismétlődésükkel „bizonyítva" szükségszerűségüket, amit egyébként nyugodtan megtehet, hiszen a mechanikai törvények csakugyan a *jelenségek* egyforma lezajlásában nyilvánulnak, a formális egyenlőségeszme pedig eltünteti a természet és a társadalom különbségét. Egyelőre semmilyen immanens törvényszerűség nem ábrázolható másképpen, mint az egynemű elemek ismétlődéseként: ez a vicói körforgás *ismeretelméleti* oka.

A társadalmi törvény körforgássá hamisításával Vico az „ész cselének" esik áldozatul – azt akarta, amit Galilei, és pontosan az ellenkezőjét érte el. Galileinél az ismétlődés: szükségszerűség; Vicónál a szükségszerűség: ismétlődés. Az események azonos lefolyása a mechanikában a természet rendezettségéről tanúskodik, Vico filozófiájában az eszmék rendetlenségéről. Vico nem a körforgásról bizonyítja be, hogy törvényszerű, hanem a történelem törvényszerűségét véli bizonyítani a körforgással; és egyféle körforgásról valóban sikerül meggyőznie bennünket, mégpedig saját logikájáéról, minthogy a történelem azért törvényszerű, mert körben forog, a körforgás meg azért, mert a történelem is az.

Van-e objektív magja a körforgás-elméletnek? Van: a történelem nem egyenesvonalú fejlődés, hanem az ellentétek harcának, a tagadás tagadásának folyamata, s az alacsonyabb fokoktól a magasabbak felé tartó spirálmozgásban alárendelt mozzanatként valóban szerepet kap a körforgás. A kettős tagadás táguló köreinek felfedezésével Hegel objektív történelmi törvényt fogalmazott meg. Vico polgári kommentátorai az *Új tudomány* második ciklusában a majdani hegeli spirál nyomait látják megcsillanni. Croce, Tommaseo és Maugain azt állítják, hogy a bukások egyre kevésbé rombolók, az ébredések egyre erősebbek; van, aki arra hivatkozik, hogy a középkor nem igazi visszatérés a barbársághoz, mert a kereszténységgel kezdődik, s a kinyilatkoztatott vallás erkölcsi többletet jelent. Flint és De Ruggiero szerint a ciklusok felfelé ívelő tendenciájára az *Új tudomány* szelleméből következtethetünk, elvégre a jövő „aligha lehet" tiszta plágiuma a múltnak. Az érvek gyatrasága vagy teljes hiánya nem meglepő: a Vico-féle körforgás ugyanis jellegzetesen mechanikus elképzelés, amelyben a történelmi korszakok sokféle színét elnyeli a ciklusok egyformasága, az ellentétek harcából kikerekedő dialektikus fejlődést az egyszintű ismétlődés, és a történelmi törvény elvont eszméjét kivéve a Hegelt anticipáló gondolatoknak még az írmagja is kipusztul, tekintet nélkül az újhegeliánusok óhajaira. Descartes ellenfele a mechanika hálójába került.

A ciklusok spirálmozgását maga Vico cáfolja meg. A nemzetek – mondja – *állandó egyformasággal* futják be pályájukat, s ha az örökkévalóság időről időre végtelen számú világot hozna létre, a dolgoknak akkor is ugyanab-

ban a változatlan rendben kellene újra meg újra végbemenniök. A történelem első ciklusa tehát modellje a többinek, előkép minden idők minden nemzete számára, „eszményi örök történelem". Mi a tartalma ennek az „abszolút" történelemnek? A dolgok szükségszerűsége, amint láttuk, Vicónál puszta forma, igazolatlan feltevés, amely spekulatív elvontsága miatt a nyers konkrétumokkal, nevezetesen a római történelemmel azonosul. Ezt ismeri Vico a legjobban, s a politikai formáknak olyan változatosságára lel benne, hogy a maga szempontjából bízvást hiheti az összes lehetséges társadalmi állapotok szintézisének. Természetesen sohasem tünteti fel a világ népeinek történetét a római történelem hajszálpontos tükörképének – az eltéréseket, mint később Montesquieu, a földrajzi környezet különbségeivel indokolja –, de meg van győződve a római társadalom eseményeinek törvényszerűségéről, *azaz* lényeges vonásaik kötelező ismétlődéséről. Ha az *Új tudomány* fő témáját pár szóba akarnánk sűríteni, azt mondanánk, hogy az Róma általánosított, „abszolút" igazsággá, „örök" típussá eszményített története. És itt ismét megpillanthatjuk Vico kettős arcát. A körforgás-elmélet egyidejűleg vetíti elénk a felvilágosult polgári gondolkodót, aki a természettudományos determinizmust elsőnek próbálja átültetni a történelembe, s a konzervatív platonikust, aki a világot egy változatlan, eszmei és eszményi ősmintához szabja.

Általában Vicót szokták a körforgás-elmélet kezdeményezőjének tekinteni, holott a gondolat jóval régebbi. Ókori képviselői közül megemlítettük már Hérakleitoszt és Démokritoszt, s ha kiegészítjük most a névsort a sztoikusokkal, listánk még mindig nem lesz – az ókor vonatkozásában sem

– teljes. A reneszánsz újra feleleveníti az elméletet. A természet nem engedi megpihenni a dolgokat – írja Machiavelli –: mihelyt elérkeznek végső tökéletességükhöz, okvetlenül lehanyatlanak, mert az erény nyugalmat szül, a nyugalom tespedést és romlást, s ha az emberi gonoszság tetőfokára hág, a világnak pestissel, éhínséggel vagy vízözönnel kell megtisztulnia, hogy a romlásból újjászülessen a rend, a rendből az erény, a dicsőség, a jó szerencse. Campanella szintén ciklusokra osztja a történelmet, akárcsak Vico egyik közvetlen elődje, a francia Bodin, aki a korszakok visszatérését a kozmikus lét állandó törvényeként tárgyalja; s a sort a felvilágosodás progresszív mechanikus rendszereitől Feuerbachon át egészen napjainkig, a körforgás-elmélet számos mai, velejéig reakciós változatáig folytathatnánk. A körforgás vitathatatlanul formának bizonyul, amely ellentétes tartalmakat is „elvisel".

Az elmélet különféle változatainak közös tartalma az emberi tehetetlenség, a bomlás mint végzetes, elkerülhetetlen mozzanat; a változatok csoportosításának az lesz tehát a legcélszerűbb módja, ha megvizsgáljuk, hogy a bomlás alárendelt, uralkodó, vagy a fejlődés eszméjével egyensúlyban levő mozzanat-e. Az első típus egyik legismertebb reprezentánsa Campanella, a másodiké Nietzsche és Spengler, a harmadiké Vico.

Campanella a legsötétebb inkvizíciós esztendőkben él, de szívvel-lélekkel a reneszánsz embere, akiben a börtön mélyén is elevenen lüktet az elillant, virágzó idők visszatérésének reménye. Figyeljük meg egy költeménye tükrében, hogyan formálja körforgássá a két élmény, az áhított múlt és a gyötrelmes jelen összeütközését.

Ha volt aranykor, voltak boldog évek,
Bizony mondom: jöhetnek máskor is még,
Mert amit eltemettünk, ujraéled,
Gyökeréhez tér forgásában ismét.
Ha nem lesz már „enyém" sem és „tiéd" sem,
Büszkén fogunk mi élni és vidáman
Megújuló földünknek édenében,
Nem holmi gőgös, becstelen világban,
S a szenvedélyt majd elménk tartja féken,
S testvériség lesz ott, ahol ma gyász van.

A vicói körforgás ellentétes típusú Campanelláéval: két szélső pontja nem az aranykor, hanem a vadság, tendenciája nem az emelkedés, hanem a hanyatlás. Machiavelli és Campanella közel voltak még a fényhez, alig hihették, hogy hazájuk ne nyerjen újra bebocsátást az „édenbe", ahonnan váratlanul és megmagyarázhatatlanul kikergették. A válság azonban állandósul, legsúlyosabb évtizedei éppen a XVIII. század első felére esnek, és reménytelen megszokottsága a távoli múltba veti a régi nagyság emlékeit. A *Napállam* írója a magántulajdon eltörlésétől várja a megoldást; Vico, noha szintén a magántulajdont teszi felelőssé a társadalom ellentmondásaiért és felbomlásáért, el sem tud képzelni természetesebbet a polgári tulajdonnál. Sem utópiái nincsenek, sem forradalmi perspektívái, s így maga zárja be a bűvös kört, amelyből nem tud kikeveredni. De érzi-e egyáltalán a kiút szükségességét? Van-e okunk elégedetlennek gondolni a kor apologétáját, a „nagy és tökéletes monarchiák" eszményítőjét? Van: magánleveleiben Vico másképpen ír az „eszményi" korról, mint az *Új tudomány*-ban, lehangoló

képet rajzol a tudományok helyzetéről – s ne felejtsük el, hogy nála ennek meghatározó funkciója van –, utolsó művében pedig szembeszáll azokkal, akik mindent tökéletesnek mondanak. Vico nemcsak szemléli, hanem át is éli hazája nyomorúságát a maga személyes nyomorúságában, s a megoldás homálya miatt visszájára fordítja a körforgás tendenciáját, bukástól bukásig vezetve a történelem ciklusait.

Ha összevetjük most a Vico-féle körforgást Nietzschéével és Spenglerével, kitűnik, hogy a hanyatló tendenciájú körforgáselméletek sem vehetők egy kalap alá. Az imperializmus filozófiai fantomjai a dolgok értelmetlen ösztönösségét akarják a körforgással igazolni, a felvilágosodás gondolkodója viszont a dolgok rendjét, ésszerűségét, világos, áttekinthető törvényeit. A junker-agyak a társadalmi *bomlás* kezdetét számítják a feudális barbárság megszűnésétől, Vico az emberi természet *kiteljesedésének* kezdetét. Nietzsche és Spengler a rabszolgatartást, a cinikus brutalitást, a gátlástalan erőszakot dicsőítik, Vico az egyenlőséget, a méltányosságot, a társadalom közös javát szolgáló törvényeket. A forma valamennyiüknél ugyanaz, de a felvilágosodás idején a polgári humanizmus a tartalma, az „elsötétedés" idején az elvetemült embertelenség. A kapitalizmus körforgáselméleteinek története a burzsoázia történetének szellemi párlata az antifeudális haladástól az imperialista reakcióig.

A hanyatló tendenciájú körforgás ellentétes a fejlődés gondolatával, reménytelenül lezárja az előrehaladás távlatait. Ám a lezárás reménytelensége Vicónál egyúttal az újrakezdés reménye is, a bukás egy fáradhatatlan „gondviselés" terve az emberiség megmentésére. Egyenlő erők csapnak össze, és hol az egyik, hol a másik kerekedik felül.

Két korszak határán vagyunk. Itália a depresszió legmélyére zuhant, gazdasági és politikai életét tönkretette a háború, a feudalizmus, az idegen megszállás. De a láncok lazulni látszanak már, s az érzékenyebb fülek meghallják az új idők üzenetét. Nem a „hősi elmék" korát éljük-e? Nézzetek körül – írja Vico a *De mente heroicá*-ban –: hány új találmány, hány új mesterség születik; most ifjúl meg a világ, most forr a legnagyobb hévvel a haladás. – Bizakodó szavak. Csakhogy a reményt újra a kétely váltja fel, mert a bukás a jelen vaskos valósága, a felemelkedés pedig a holnap ködös ígérete. Ha Vico nem bíznék a jövőben, nem volna szüksége a bukás után az újrakezdésre; ha nem látná a jövőt bizonytalannak, nem zárná a ciklust bukással. Ez a *társadalmi* oka az áttörhetetlen *logikai* körnek. A középutas gondolkodó nemcsak osztályhelyzetét, hanem történelmi helyzetét tekintve is „középen" áll; filozófiájának egymást kizáró eszméi, a fejlődés és a körforgás a tárgyi világból kerültek tudatába, az eszmei ellentmondásban a társadalom objektív ellentmondása tükröződik, s a logikailag összeférhetetlen elemek egyensúlya azt jelzi, hogy maga a társadalom van átmeneti állapotban. Melyik oldal gyűri majd le a másikat? Vico nem válaszolhat erre határozottan. De a puszta tény, hogy a fejlődés makacs hite harcba mer szállni a sivár ismétlődéssel, legalábbis utalni látszik a feleletre. Az *Új tudomány* Michelangelo befejezetlen Rabszolgáira emlékeztet, akik nem tudnak kibontakozni a formátlan márványtömbök tömegéből, emberfeletti erőfeszítésük azonban sejteti, hogy nem fognak összeroppanni a rájuk nehezedő súly alatt, és előbb-utóbb övék lesz a győzelem.

SØREN KIERKEGAARD

SÖREN KIERKEGAARD – LÉTEZNI VAGY GONDOLKODNI?

„Mintha az egész élet félreértés,
mintha a kacagás sírás volna."
Kierkegaard: *Vagy-vagy.*

Ha szabványosan akarnánk osztályozni a filozófiai tehetség típusait, azt mondhatnánk, hogy vannak összefoglaló elmék, akik – mint Bruno vagy Hegel – megírják egy lezáruló korszak epilógusát, s vannak mások, akik elsősorban a jövőt igyekeznek elénk vetíteni. A valóság természetesen nem ismer ilyen szigorú elhatárolást: a történelem zárszavai előszavak is, a kezdet pedig mindig befejezés. A megkülönböztetés mégsem egészen alaptalan, s megmagyarázza, miért léphet ki holta után néhány nagy tehetség a halotti csendből, amely életében körülfogta.

Más kérdés, hogy a halhatatlanságra születik-e újjá a halott, vagy csak kísérteni jár fel éjféltől kakasszóig az elmúlás és a hajnalra készülődés óráiban. A személyes képesség – a valóság rejtett alakzatainak felfedezője – egymagában nem dönti ezt el, illetve nem annyira a mértékével, mint inkább a tartalmával dönt. Assisi Ferenc, amikor rokonainak nevezte himnuszában a napot és a holdat, a szeleket és a folyókat, ember és természet egységének első megfogalmazásával egy jóval később kiteljesedő forradalom előhírnökeként lépett fel, múlékony legendák helyett a történelemre bízva magát, amely mindvégig megőrzi törvényszerű fő irányának kialakítóit. Léteznek azon-

ban fonák tehetségek is, akik a halál, a rothadás jegyeire figyelnek fel korábban, mint mások, és szorongva pillantják meg koruk erőteljes fejlődésének látszata mögött az összeomlás lappangó előjeleit.

Az egyéni élet határai nem azonosak létünk biológiai határaival. Az ember addig él, amíg teljesítményét a társadalom saját alkotóelemeként tartja fenn; jegyezzük meg közbevetőleg, hogy a halálfélelem, amellyel eddig csupán a neves vagy névtelen hősök, a kivételek birkóztak meg. valószínűleg egyetemesen leküzdhető lesz, amikor a tevékenységek összességét értelmes közösségi célok hangolják majd össze, és a biológiai lét mint az ember társadalmi lényegének és hivatásának puszta eszköze fog tükröződni a gondolatok és érzelmek világában. De az emberi lét ettől a gyakorlattól és felismeréstől függetlenül is a műhöz kötődik, s ez a fonák tehetségre nézve éppoly érvényes, mint az igazira. A fonák tehetség jóformán észrevétlen marad, amíg a bomlás is alig vehető észre, majd kétes diadallal lép elő az ismeretlenségből, mihelyt az agónia megkezdődik.

Sören Kierkegaard dán teológus a kapitalizmus tavaszán élte át osztálya elkerülhetetlen pusztulását. Írói munkásságáról életében alig vettek tudomást; a mi századunkban lett a polgári értelmiség egyik legolvasottabb filozófusává, mint a burzsoá társadalom hanyatlását legátfogóbban kifejező eszmék ősforrása. Sikerének időpontját az indokolja, hogy a gondolataiban kifejeződő görcsös szorongás, a bukás félelme az első világháború alatt és az azt követő évtizedekben kerítette hatalmába az értelmiségi köröket, a középkori járványok fékezhetetlen gyorsaságával. A tér-

hódításhoz persze más is szükséges volt. A művészi és filozófiai tehetség azért képes eszmei anyagának társadalmi érvényű megformálására, mert általános tartalmakat asszimilál személyes élettartalmakká. Csak az élmény erejével ható tapasztalat éri meg a fáradságot, hogy filozófiává legyen, s Kierkegaard filozófiáját az élmény szenvedélye hevíti.

Egy filozófia értékének lehetséges határai közvetve a társadalom termelési módján, közvetlenül pedig az általánosítás alapjául szolgáló tapasztalati anyagon, a gondolkodó osztályálláspontján és személyes képességein múlnak. Tágabbak lesznek ezek a határok, ha a tapasztalat személyes voltában is általános, szűkebbek, ha általánosságában is korlátozottan magánjellegű. Kierkegaard tipikusan magánember: az volt még a halálában is, amikor hivő keresztény létére megtiltotta, hogy lelkész, egy „kifelé" forduló, *társadalmi* intézmény képviselője keresse fel halálos ágyánál; életének legtöbbet emlegetett élménye pedig ahhoz a triviálisan egyéni érdekű eseményhez fűződik, hogy felbontotta eljegyzését menyasszonyával, Regina Olsennel.

Az eljegyzés felbontása Kierkegaard egyik fő témája. Műveinek jó része variáció erre az egyetlen témára, amelynek túlságosan is részletező előadása olykor visszataszítóan idegen a társadalmi érdeklődésű olvasótól. Nem volna az, ha a magánügynek közérdekű vonatkozásai volnának; de az általános érvényű tartalom az adott esetben egy végletesen elszigetelődő privát ember gondolatvilága, akivel a hozzá hasonlók éppen azért vállalnak közösséget, mert nincs közük hozzá. Kierkegaard szerelmének és filozófiájának társadalmi mondanivalója a társadalmonkívüli-

ség, közösségi tartalma a magány, általánossága az általánossal való összemérhetetlenség.

Paradox helyzet, ha a magánügy azért válik filozófiai közüggyé, mert annyira légmentesen zárkózik el az általánostól, hogy kitenyészti magában az elzárkózás legáltalánosabb sajátosságait. Kierkegaard filozófiai paradoxonjai nem egy bizarr fantázia, hanem a megkergült valóság termékei, pontos gondolati tükörképei az ésszerűtlenség dialektikájának, amely az elfolyó véletlent, a megismételhetetlen egyediséget kényszerű törvénnyé rögzíti. Kierkegaard nem kitalálta, hanem élte és megszenvedte a paradoxont – átélte eljegyzése felbontásában, s a személyes élményt egy későbbi korszak széthulló értelmiségének filozófiájává formálta.

Miért szakított a fiatal dán teológus Reginával, akit szeretett? Világos választ sohasem ad erre a kérdésre, noha sokat foglalkozik vele. Sőt: készakarva az allegóriák homályába burkolja az okokat, s a ködösítés magyarázatául egy régi történetet idéz kedvelt romantikus szerzőjétől, Hamanntól. Amikor Tarquinius Superbus fia követet küldött apjához, megkérdezve, mit tegyen egy elfoglalt város lakóival, a király a követet palotája kertjébe vezette, s ott leütötte a legnagyobb pávák fejét, így adva tudtára fiának, hogy végeztesse ki a város fő embereit – azt akarta ugyanis, hogy az üzenetet csak a fia értse, a követ ne. Kierkegaard is csak az értőknek szánja üzenetét – az *abszurdum* értőinek, akik a logikai képtelenségekben nem a gondolkodás gyengeségének, hanem a hit erejének bizonyítékát látják.

Az *abszurdum* Kierkegaard szerelmének filozófiai tar-

talma és filozófiájának központi gondolata. A szakítás Reginával nem minősülhetne többnek érdektelen magánügynél, ha nem volna más oka, mint a vőlegény fizikai alkalmatlansága a házasságra, vagy ahogy ő mondja nem minden fellengzés nélkül, „az egyetemes megvalósítására"; a fonák tehetség azonban felfedezi a maga egyéni sorsában az általánost, eszmény és valóság kettészakadását, amely a polgári értelmiség mind szélesebb rétegeinek alapélményévé vált. Néhány emberi zsenivé, hőssé, költővé tett a lány – írja Kierkegaard –, de nem az, amelyik az övé lett: azzal csak az államtanácsosságig vagy a tábornoki rangig vitte. Könnyen ráismerhetünk ebben az agglegények kincses kalendáriumába való aranymondásban a heideggeri „das Man" csíraformájára, az „autentikus" és „nemautentikus" emberi lét ellentétére, arra a modern, visszájára fordított Midás-legendára, amely arról szól, hogy az eszmény értékét veszti a valóság érintésétől. De hát voltaképpen mi is a teendő, ha a társadalmi lét rutinná fakult, ha a valóság eszménytelen és az eszmények valótlanok? Az ésszerűtlen kérdésre vagy ésszerűtlen választ adunk, vagy magát a kérdést vetjük el, társadalmi alapjával együtt. Kitartani mellette annyi, mint lázadozva, az ésszerűtlenség tudatával és keserűségével, de végeredményben mégiscsak belenyugvással vállalni az abszurd választ és az abszurd társadalmat. Az eszménytelen valóság közepette az eszmény nem őrződhet meg másutt, mint a világtól elrejtőző szubjektivitásban, ahol valótlan marad; csak valótlanként valóságos, csak lehetetlenként lehetséges, csak a reménytelenség állapotában varázsolhatja elő a remény illúzióját. *Az abszurdum az emberi szabadság létfor-*

mája – ez a magva, a rendszerető elve Kierkegaard gondolatainak.

Rendszerező elvről beszéltünk, holott Kierkegaard elvi ellensége minden rendszernek. Miért az? Mert a rendszer az eszmék logikai lánca, a logika pedig a tárgyra, a külsőre irányul – az egyén azonban olyan abszurd kérdésekkel találja magát szemben, amelyekre hiába várna választ a tárgyi világtól. Az abszurdum nézőpontjából a világ lényegtelen külsőség, „autentikus" létünk akadálya, s az igazság a szubjektivitásban, a bensőségesen egyéniben keresendő; annyira képtelen, hogy csak a logika ellenére, a hit, az átélés segítségével ragadható meg, nem viseli el a tárgyi lét és az általánosság szilárd formáit. A társadalom logikátlansága Kierkegaard-t nem a képtelen valóság, hanem a logika elutasítására ösztönzi, s a logikai ellentmondások fenntartása, amelyben a kibékíthetetlen társadalmi ellentmondásokkal való lázongó megbékélés fejeződik ki, útját állja a filozófiai rendszeralkotásnak. Elismerésre méltó gondolkodói következetességre vall, hogy a logikai rendszer és az abszurdum poláris ellentétének ismeretében Kierkegaard tudatos harcot folytat a filozófiai rendszerek, kiváltképpen a hegeli rendszer ellen, s filozófiai eszméinek megfogalmazásához is inkább irodalmi, mint tudományos eszközöket vesz igénybe. Ezek az eszmék azonban, bár nem kapcsolódhatnak egységes rendszerbe, szétszórtságukban sem nélkülözik a belső összefüggést, mert az abszurdum gondolata maga köré tömöríti, és átvilágítja őket. Így talán nem lesz önkényes eljárás, ha megkíséreljük Kierkegaard filozófiájának főbb motívumait rendszerbe foglalni.

A hegeli filozófia a polgári gondolkodás klasszikus korszakának záróköve; senki sem kerülheti meg, aki tovább akar haladni, és a történelem új kérdéseire keresi a megoldást. Az 1830-as évek forrongásai, a nagy 48-as forradalmak előkészületei leleplezik a hegeli eszmevilág alapvető gyengeségét, a rendszer és a módszer ellentmondását, s rövid időn belül az is kiderül, hogy ez az ellentmondás nem szüntethető meg egyik vagy másik tagjának kikapcsolásával. A hegeli dialektika annyira összeforrt az idealizmussal, hogy „istentelenítve", ateista alakban sem tesz szert társadalmi hatékonyságra, nem válhat a világ megújításának eszközévé; az objektív idealizmus pedig azért veszti el időszerűségét, mert racionális tartalma túlságosan kevés a munkásosztály, a soron levő társadalmi fordulat hivatott főszereplője számára, de túlságosan sok a burzsoáziának, amely egyre inkább szem elől téveszti a dolgok logikáját, s megváltozott társadalmi létét többnyire csak új típusú, szubjektivista mítoszokban tükrözheti. Nem a hegeli filozófia egy-egy elemének kiragadására van tehát szükség, hanem gyökeresen új filozófiára, jóllehet ez az új filozófia éppoly kevéssé szakíthatja meg a folytonosságot a gondolkodás történetében, ahogyan anyagi gyökerei sem a semmiből, hanem a meglévő létfeltételekből nőnek ki. A folytonosság azonban kétféle lehet: vagy a korábbi előremutató törekvések folytatása, vagy a történelem fő irányával ellentétes, negatív mozzanatoké. Kierkegaard a reakciós polgári hagyomány örökőseként, sőt – különösen 1848 után – *az ellenforradalom tudatos védelmezőjeként*

száll síkra Hegel ellen, hogy a burzsoázia új helyzetének megfelelően kiteljesítse Hegel konzervativizmusát, és kiirtsa forradalmiságát.

A hegeli filozófiának a *Fenomenológia* a szülőhelye, mert a történelem a lényege: a társadalmi mozgás objektív törvényszerűségének tapasztalata tágul az önmozgást végző, fejlődő világ-egész gondolatává. A fejlődés az összefüggő mozgásállapotok immanens törvényektől szabályozott, meghatározott irányú egymásutánja. Ez az egyetemes önmozgás – a dialektika – a hegeli világkép magva, benne összpontosul Hegelnek a kor kérdéseire adott minden válasza és filozófiájának belső ellentmondása. Kézenfekvő, hogy aki Hegelen túl akar lépni, annak elsősorban a német filozófus mozgáselméletét, dialektikáját kell megvizsgálnia. Így járt el Marx is, Kierkegaard is, bár ellentétes szándékkal és eredménnyel, s teljesítményük már csak azért sem mondható egyenértékűnek, mert Marx a *Jogfilozófia* bírálatával kezdte, föllelve a hegeli gondolatrendszer politikai-társadalomelméleti hátterét, amely Kierkegaard érdeklődési körén mindvégig kívül maradt. Marx és Kierkegaard bírálatának azonban vannak egyező vonásai is. Mind a ketten a dialektikus idealizmus gyenge pontját, módszer és rendszer konfliktusát támadják, kimutatva, hogy a logikának nincs önmozgása.

Kierkegaard abból indul ki bírálatában, amit Trendelenburgtól tanult. A tiszta lét fogalma – mondja Trendelenburg –, éppúgy, mint a semmié, önmagával azonos, tehát nyugvó, s ha a gondolkodás két nyugvó képzet egységéből keletkezést vezet le, azt nyilván maga csempészte ebbe az egységbe. Ugyanez a helyzet a „valami" és a

„más" dialektikájával is. A „valami", korlátozott lévén, Hegel szerint tagadást tartalmaz, feltételezi a „mást", a határon túli létet. Miután a határ nélkülözhetetlen eleme a „valaminek", ez a „mást" mint saját mozzanatát foglalja magába, bensőleg egy vele, azaz átcsap a „másba". De a „valami" átmenete a máslétbe – veti ellen Trendelenburg – nem következik annak összehasonlításából, ami a határon belül és kívül van, mert az összehasonlításban mindkettőt statikusnak gondolják. A premisszák szerint a „más" nyugalomban van a „valami" mellett, illetve tulajdonképpen benne, így a mozgásnak, az átmenetnek nincs alapja sem a „valami", sem a „más" fogalmában.

Semmiféle reflexió nem idézhet elő mozgást – ebben foglalhatjuk össze Kierkegaard nyomán Trendelenburg kritikai észrevételeinek lényegét, s a továbbiakban átadjuk a szót a dán gondolkodónak. Hegel – írja – minden mozgást a közvetítéssel magyaráz, de hogy a közvetítés micsoda, azt sohasem próbálta megmagyarázni. Annál kevésbé vállalkozhatott erre, mert a közvetítés kétértelmű fogalom: szintézis, amely egyszerre jelenti a mozgást és a nyugalmat, két dolog dinamikus viszonyát és e viszony statikus eredményét. Az sem világos, hogy a közvetítés hogyan jön létre: a két mozzanat – tézis és antitézis – mozgásából vagy újonnan fellépő elemként. Ha nem új elem, akkor nincs mozgás, ha meg új elem, akkor logikailag nem indokolt a létrejötte, nem vezethető le az előző mozzanatokból. Az átmenetek logikai levezetése végett Hegel a tagadás fogalmához folyamodik: ezzel okolja meg a mozgás immanenciáját, erre van szüksége ahhoz, hogy a logikában valami történjék. De mi a tagadás? A rossz – ál-

lítja a hegeli etika. A rossz az etikában nyilván az erkölcstelen, a logikában pedig a logikátlan. „Látható, mennyire logikátlanoknak kell lenniök a mozgásoknak a logikában, ha a negatív a rossz, és mennyire erkölcstelenneknek az etikában, ha a rossz a negatív."

Kierkegaard nem egészen jóhiszeműen, de tagadhatatlan biztonsággal tapintja ki a hegeli filozófia fő pilléreinek szerkezeti hibáit. Hegel, aki nem törheti meg az immanens szükségszerűséget csodákkal, a mozgást a szubjektummá avatott objektum, a teremtőerővel felruházott logika önmozgásának tekinti, s a tisztán logikai szükségszerűség nem lehet más, mint analitikus-deduktív természetű. Az új minőség, mint egy deduktív következtetés zárótétele, olyan premisszát tételez fel, amely átfogóbb nála, és nagyobb általánosságával teszi lehetővé a „mozgást", logikai levezetését annak, ami kezdettől fogva benne rejlett. Joggal állapítja meg tehát Kierkegaard, hogy a hegeli közvetítés mindig az általános erejénél fogva megy végbe. Ha pedig így van, akkor abban is egyet kell vele értenünk, hogy az új minőség létrejötte nem zárható a logikai mozgásba. A rész nem új a meglévő egészhez képest – Feuerbach is, Marx is szóvá teszi, hogy a mozgás a hegeli filozófiában csak látszólagos, mert az állítmány mindig kevésbé általános az alanynál, eleve benne bujkál, és kihántható belőle.

Hegel rendszere a lelke mélyén eleatikus; ami mégis a hérakleitoszi tanok felvételére készteti, az a történelem. De a történelem fáradhatatlanul szüli az újat, s örökös megújulásának fogalmi megragadására nem alkalmas az általános logikai és ontológiai elsőbbségével megterhelt racio-

nalista filozófia kényszerűen deduktív módszere. Vagy a történelmet kell elvetni, lemondva a dialektikáról, vagy a deduktív módszert, lemondva – az idealizmushoz való ragaszkodás esetén – a szükségszerűségről, azaz megint csak a történelemről. Az idealista Hegel a maga erős valóságérzékével nem tehet mást, mint hogy éppen a történetiség érdekében tart ki a történelemellenes deduktív logika mellett. Így lát napvilágot az eleai és a hérakleitoszi vér keresztezéséből az a torz dialektika, amely a világfolyamat tapasztalatilag észlelhető, szükségszerűen keletkező új minőségeit logikai látszat-szükségszerűséggel, önkényes fogalmi konstrukciók segítségével „vezeti le" valódi vagy vélt előzményeikből. Kierkegaard tehát telibe talál, amikor a hegeli közvetítést árnyképnek, az átmenet és a tagadás fogalmát rejtelmes tényezőknek nevezi, rámutatva Hegel racionalizmusának irracionalitására.

Mivel az általános a dialektikus idealizmus rendszerében egyeduralmat élvez, Kierkegaard méltán veti Hegel szemére, hogy logikája képtelen reprodukálni a valóságot, nem ad helyet a valóság integráns részének, a véletlennek, a járulékosnak. Azt az igazságtartalmat azonban, amely ebben a bíráló megjegyzésben tömörül, nem a dán gondolkodó bontja ki, hanem a marxista filozófia. A logikai absztrakciók – szögezi le Marx és Lenin – csak megközelítőleg tükrözhetik a valóságot, s noha egyre közelebb férkőzhetnek hozzá, soha nem foghatják át teljes gazdagságát, a véletlenek, az egyedi létezők tömegét. A véletlenek realitása folytán a törvények tendenciákként érvényesülnek, a körülmények összetalálkozása örökösen módosítja őket, s fogalmi tükörképüknek idomulnia kell a szüntelen

ténybeli helyesbítésekhez. Az önállósított, ontológiai létre emelt absztrakciók megengedhetetlenül leegyszerűsítik és elfedik a valóságot, azzal pedig, hogy minden konkrét létezőt önmaga lényegtelen mozzanatává, ködképévé hamisítanak, a mozgást fosztják meg valódi alanyától, s teszik irreálissá.

Miért maradnak Kierkegaard találó kritikai gondolatai szétszórt ötletek? Miért kell a marxizmushoz fordulnunk, ha ki akarjuk hámozni a dán filozófus egyik-másik megállapításának igazságát, s végül arra a belátásra jutnunk, hogy Kierkegaard-tól tanulhatunk ugyan néhány érvet, de tartalmilag semmi újat, ami elmélyítené a marxista filozófia Hegel-kritikáját? Mert Kierkegaard ingatag alapokra építi bírálatát, s helyesnek tűnő kezdeményezései hamar tévutakra kanyarodnak. Cáfolja ugyan az általános ontológiai elsőbbségét, amely az embert egy rejtélyes külső hatalom eszközévé süllyeszti, de az egyént nem reális létében és kapcsolataiban vizsgálja, hanem abszolútummá nyilvánítja; a fogalmi dedukció eleatikus jellegét és összeférhetetlenségét a minőségi ugrások dialektikájával azért kifogásolja, hogy a keletkezést ésszel fel nem fogható folyamattá misztifikálhassa, darabokra zúzva a mozgás belső összefüggéseit, az eleai és a hérakleitoszi elem irracionális egyesítése ellen azért emel szót, hogy lándzsát törjön egy logikailag következetesebb, mert a logikától az utolsó molekulájáig megtisztított irracionalizmus mellett. Kierkegaard elsikkasztja Hegel vívmányait, s úgy tünteti fel a dolgot, mintha a logikátlanság addig volna elítélendő, amíg a logika álruhájában jár, de nyomban igényt tarthat az alattvalói hódolatra, mihelyt kilép az illegalitásból, és nyíltan

áll a világ elé. A logikai eleai, a valóság hérakleitoszi, vallja Kierkegaard – ami még akkor is csak részigazságszámba mehetne, ha pusztán az idealista hegeli logikára vonatkoznék, s nem az ésszerűséget bélyegezné meg általában, ős-formulájaként a jelenkori polgári gondolkodás egyik vezéreszméjének, *logika és valóság abszolút ellentétének*. Hegel torz dialektikáját, amelynek háttere az antagonisztikus ellentmondások *kibékíthetőségének* látszata volt, Kierkegaard ál-dialektikával cseréli fel, hátterében az antagonisztikus ellentmondások *megoldhatatlanságának* látszatával. Ez a szánalmas cseremüvelet korszakváltást jelöl: azt jelzi, hogy a naiv polgári optimizmus nagy erőfeszítéseit tehetetlen vergődésbe fojtja a széttöredező, gyökeresen átértelmezett, tragikusnak észlelt valóság.

A VALÓSÁG FOGALMA

Korszakváltást mondtunk, de nem szabad elfelejtenünk, hogy az új filozófia csak a polgári gondolkodáson *belül* nevezhető minőségileg újnak: hiszen ugyanazon az osztálybázison áll, szervesen folytatja előzményeit, és újdonsága az, hogy túlsúlyra juttatja az előző formákban kezdettől fogva jelenlévő negatív mozzanatokat.

Hegel magasabb rendűnek tekinti az általánost az egyesnél, a szükségszerűt a véletlennél, a lényegit megjelenítő külsőt az elzárkozó belsőnél; kiindulópontja többé-kevésbé a tárgyi világ, amelyben az ember is csak tárgyiasulva, az általánosság szintjén nyer „autentikus" létet. Ezt a racionalista értékrendet Kierkegaard megfordítja, és bi-

zonyos vonatkozásban Descartes-hoz tér vissza, a szubjektivitást választva kiindulópontul. Descartes közös őse Hegelnek és Kierkegaard-nak; az utóbbiak mintegy megszemélyesítik a descartes-i dualizmus idealista elemének kettéhasadását két ellentétes – szubjektív és „objektív" – alkotórészére, s a dán filozófus, legalábbis a szubjektivista alapgondolat szigorú keresztülvitelét illetően, éppen abban a leghűségesebb őséhez, amiben megtagadja őt.

A descartes-i filozófia közismert axiómája a „gondolkodom, tehát vagyok". Az *én* létem az egyedüli bizonyosság – a logika most már azt kívánná, hogy a világ, ha van, egyéni tudatom függvényeként létezzék, és objektív törvények helyett személyes önkényemet kövesse. Descartesnak nincs más kiútja a racionalizmus és az objektivitás megmentésére, mint két gyermeki ravaszságú szofizma: az egyéni tudatot minden megokolás nélkül objektív általánossá, gondolkodó szubsztanciává minősíti át, majd az anyagi világgal való összekapcsolása végett „bebizonyítja" isten létét.

A tarthatatlan logikai ellentmondás, amely a tudatot hol egyéninek, hol általánosnak tünteti fel – s ráadásul isten beékelésével újabb törést okoz, és magát az objektív idealizmust is megduplázza –, nyilvánvalóan kiigazításra szorul. Az idealizmus talaján két út nyílik: vagy az egyéni tudatba kell beolvasztani a lét egészét, vagy egy általános, objektív tudatba az egyéni tudatot és minden más „véges" létezőt. Hegel a második útra lép, s Descartes-tal ellentétben – aki a szubjektumból formált szubsztanciát – a személytelen gondolkodó szellemet teszi meg szubjektummá, a világmozgás egyetemes alanyává; Kierkegaard

az első utat követi, s az objektív tudatot távolítja el, a képtelenségig hajtva a descartes-i axióma szubjektivizmusát. Ha az alanyt abszolút kezdetnek fogadjuk el, nehéz kérdéssel találjuk szemben magunkat. Hogyan adjunk számot a „nem-énről", a világ létéről? Az alany teremti-e, vagy nélküle is létezik? Tegyük fel, hogy az egyéni tudat kívülről, egy „magában való" léttől kapja tartalmait: máris rácáfoltunk önmagunkra, az én nem abszolút kezdet. A klasszikus szubjektív idealizmus következetes mesterei – Berkeley és Fichte – úgy kerülik el ezt a buktatót, hogy a világ létét az én spontán tudattevékenységéből, a tárgyformáló gyakorlat misztifikációjából bontják ki. De ha jobban meggondoljuk, a gondolatmenet premisszája itt is csorbát szenved. Az én mint abszolútum tökéletes zártság, a tárgyi kapcsolatok teljes hiánya, a tárgy végsőkig vitt tagadása. Mivégre teremt tárgyat, amikor lényege a tárgynélküliség, miért tör „kifelé", amikor valódi természete az elzárkózás? Miért álmodik társakat maga mellé, ha létformája egy magányos csillagé?

Az én abszolút önelégségessége kizárja a tárgy felé törekvő, akár pusztán gondolati tevékenységet is, azt, hogy az alany egyáltalán „kezdete" legyen valaminek. A logika elvárhatná, hogy a világról ezek után ne is essék többé szó, az abszolútummá duzzadó én foglalja el a helyét mindannak, ami hozzá képest „külső" lehetne. De a világtól nem olyan könnyű megszabadulni. Az árutermelés pontos ismereteket követel a természetről és részben a társadalmi folyamatokról is, a burzsoá „én" pedig egyetlen tartalmát, a „szubjektivitást" veszítené el, ha csak gondolatilag is nélkülöznie kellene ellentétét, a vele egyívású „nem-ént",

amelytől különbözhet. A *különbség* magát a létet jelenti a burzsoá én számára: nemcsak abban az értelemben, hogy van mitől elkülönülnie, hanem abban is, hogy van valami, aminél „különb" lehet. Annál szükségesebbnek találja a „mást", minél inkább elzárkózik tőle; tagadja és állítja a „nem-ént", a pénzcsinálás és a magány, az üzlet és a művészi inspiráció előfeltételét. Ebben rejlik a szubjektív idealizmus antinómiája.

Én és „nem-én" viszonya elvont ideológiai síkon tükrözi az embernek a természettel és a munkamegosztás szereplőivel létesített társadalmi viszonyát, amelyet a gyakorlat közvetít. A gyakorlat kapcsol össze bennünket környezetünkkel, megszüntetve a külvilág „idegenségét" úgy, hogy a természetet, majd végül társadalmi viszonyainkat is uralmunk alá kényszeríti. De az antagonisztikus osztálytársadalmakban, ahol a szellemi felépítmény elválik anyagi alapjától, és látszólag önálló életet él, a világ gyakorlati elsajátítása a filozófia számára merőben elméleti kérdésnek, a szemlélet, a megismerés problémájának tűnik, s ha az egyénre főszerepet osztanak ki, én és nem-én viszonyaként jelenik meg. A társadalmi gyakorlat tisztázatlansága folytán az ember lényegében a tudatra redukálódik, elveszítve reális összeköttetését a külvilággal, s az egység képzeletbeli helyreállítása nem sikerülhet az ideológia hamis absztrakciói nélkül. A marxisták kivételével nincs olyan filozófus, aki ne ilyen absztrakciók révén próbálta volna megvilágítani a világ emberi elsajátítását, *létünk és gondolkodásunk alapkérdését.* Ám az absztrakt megoldások is sokfélék, s hogy pontosabban felvázolhassuk a Kierkegaard-kezdeményezte filozófia újdonságát, röviden össze

kell foglalnunk, mi volt ebben a kérdésben az elődök álláspontja.

A polgári filozófia régi klasszikusai, a racionalisták, a világot magukénak érezték, makacs bizalommal ragaszkodtak megismerhetőségéhez, s miután mechanikus szemléletük elvágta lét és gondolkodás minden lehetséges kapcsolatát, istenre bízták a közvetítést, azt a feladatot, hogy igazítsa össze a szétválasztottakat, mint két órát. Materialista ellenfeleik ezzel szemben úgy vélekedtek, hogy nincs szükség isteni közvetítésre, mert az ember az érzéki valóság része, tapasztalatai közvetlenül fogadják be az anyagi hatásokat, s az érzéki megismerés hatékonysága szavatolja a külső környezet tudati elsajátítását. De a tudat funkciója ebből a szemszögből az érzéki jelenségek passzív felvételére korlátozódott, ami először az általános objektivitását tette kétségessé, mint nem érzékelhetőt, később pedig az egész külvilágot, mint csak az érzeteinkben jelenlévőt. Az empirista materializmus premisszáinak a szubjektív idealizmus volt a zárótétele.

A szubjektív idealizmus Hume-féle, szkeptikus változata végképp megpecsételni látszik az egyén és a külső környezet közötti egység megbomlását. Hume, a pozitivisták őse, a világ megismerhetetlenségének szószólója a tárgyi valóság létét az eldönthetetlen kérdések közé sorolja, és számos vonatkozásban előrevetíti a polgári filozófia hanyatlását. A történetírás többnyire ezeket a negatív oldalait emeli ki, holott egy lényeges pontban, amelyre érdemes néhány mondatot szánnunk, jócskán fölébe magasodik mai utódainak. Hume, az agnosztikus, ember és világ összhangjának csupán az eredetét mondja kifürkészhetetlen-

nek, de mint liberális szellem és a burzsoá technikai haladás szószólója, *magában az összhangban nem kételkedik.* „Már az előbb említettük, hogy a természet bizonyos képzetek közt kapcsolatokat létesített... Ha valamely tárgy létezése nem keltené azonnal a vele rendszerint együtt járó tárgyak képzetét, minden tudásunk az emlékezet és az érzékek szűk körére maradna szorítva; *nem volnánk képesek soha eszközöket célokra alkalmazni...* Habár az erőket, amelyek a természet felett uralkodnak, nem ismerjük, mégis úgy találjuk, hogy *gondolataink és képzeteink a természet egyéb műveivel egy csapáson járnak...* Ez tehát egy neme *az előre megállapított összhangnak a természet folyása és képzeteink egymásra következése között...* Amint a természet megtanított tagjaink használatára, éppúgy belénk oltott egy bizonyos ösztönt, amely *a gondolatot a külső dolgok... folyásának megfelelő irányba vezeti.*" (Az én kiemeléseim. *R. E.)* Hume csak a külvilág objektivitását „teszi zárójelbe", a szkepszist a jelenségvilág elsajátíthatóságára nem terjeszti ki, ezt a világot nem minősíti „transzcendensnek", emberileg megközelíthetetlennek; bízik a célszerű tevékenység sikerében, jóllehet meggyőződése elméleti igazolásának összes lehetőségeit maga zúzta szét.

Az angol filozófust következetes pozitivizmusa visszariasztotta attól, hogy következetes legyen, és a racionalistákhoz hasonlóan istent kérje fel az előre megállapított összhang közvetítőjéül, a cserbenhagyott isten pedig büntetésből támasz nélkül hagyta a vakmerő renegát eszméjét a dolgok és a képzetek rendjének párhuzamáról. A szubjektív idealizmus szigorúbb logikájú és optimistább művelői a

szkepszis elkerülése végett mellőzték a párhuzamot, feladták a dolgok rendjét a képzeteknek az én spontán tudattevékenységéből eredő kizárólagos rendje kedvéért. Tagadták a nem-én önálló létét, de az éntől való függését nem: filozófiájukban az én volt az az evilági központ, amelyből – mint valaha a plótinoszi istenségből – szétsugárzik a létezők sokasága; az érzetek vonatkozási pontja volt, vagy éppen törvényhozójuk, formaadó elvük; az az uralkodó hang, amely maga köré csoportosítja és összefogja a lét dallamrendszerét.

Racionalizmus és empirizmus, mechanikus materializmus és szubjektív idealizmus megannyi „terv" egy kiváltságos osztály szabadságának feltérképezésére; tartalmilag eltérő és ellentétes filozófiák, de abban egyformák, hogy a polgár, aki szól belőlük, a világot ésszerűen rendezettnek, „idegenségét" többé-kevésbé megszüntethetőnek találja. Ebből az életfelfogásból sarjadt ki Hegel rendszere is. A hegeli filozófia tengelyében az elidegenülés és újraelsajátítás dialektikája áll: a szellemi szubsztancia azért lesz az egyetemes mozgás alanyává, hogy fejlődése végpontján „visszavegye" a tárgyiságot, azt, amit előzőleg kibocsátott és elidegenített magától. A hegeli elidegenülés az alanynak a tárgyhoz, a véges dolgok sokféleségéhez való viszonya, s a tárgyi világ semmisségének látszatát az az idealista bizalom táplálja, hogy az elidegenülés a megismerés aktusával leküzdhető, tehát magának a viszonynak, a tárgyiságnak, alany és tárgy megosztottságának is leküzdhetőnek kell lennie.

Ha megmaradunk az ideológia síkján, vagyis a világ elsajátítását a tudat hatókörébe, az alany–tárgy viszony isme-

retelméleti kereteibe szorítjuk, akkor az előbb felsorolt megoldásokkal elvileg kimerítettük e viszony összes elképzelhető típusait. Első pillantásra három típus ötlik a szemünkbe: vagy az alany kebelezi be a tárgyat – ahogy a következetes szubjektív idealizmus és a hegeli rendszer vallja –, vagy a tárgy az alanyt – mint a szemléleti materialisták esetében –, vagy mindkét tényező megtartja állítólagos függetlenségét, s ha összhangjuk nem a Hume fejében fogant „titkos erők" érdeme, viszonyuk önálló megszemélyesítőjeként egy harmadik, az istenség közvetít közöttük. Közelebbről nézve, a három típus egyetlenegyre vezethető vissza, hiszen a szemléleti materializmus az eszmék logikáját tekintve a szubjektív idealizmusba fut, az istenség pedig, akár a racionalistáknál, akár Hegelnél, saját középkori énjét meghazudtolva a *„földi"* világ elsajátításában segédkezik, az *emberi* tudat közvetlen kiegészítőjének minőségében működik. Tehát végeredményben mindenütt a tárgynak az alany, a tudat részéről történő bekebelezésével találkozunk, ami az ideológia álláspontjából, a filozófia szemlélődő jellegéből szükségszerűen következik.

Álljunk meg azonban egy pillanatra. Valóban szükségszerű-e – nem a marxizmus, hanem az elvont ideológia talaján –, hogy az alany valamilyen módon bekebelezze a tárgyat? Amíg ember és világ gyakorlati viszonya alany és tárgy ismeretelméleti viszonyának képét ölti, addig igen: az alany–tárgy viszony feltételezi, hogy objektív tagját az alany *elsajátíthatja*, s az elsajátítás az ideológia szempontjából a tárgy feloldása a tudatban. De *mihelyt a külvilág elidegenülése nemcsak gyakorlatilag, hanem gondolatilag sem látszik többé felszámolhatónak, a tárgyat az alany már*

nem szívhatja fel: maga az alany-tárgy viszony törik szét, s a lét ellentéte a tudattal új módon jelentkezik.

Az új gondolati forma mögött a kapitalizmus alapvető ellentmondása áll. A társadalmasult termelés kiterjedt, bonyolultan összeszövődő kapcsolatokat teremt, a nemzeti és nemzetközi munkamegosztás egységes gépezetébe iktatva az egyéneket, de mint árutermelés, cselekvésük társadalmi jellegét nélkülük és ellenük érvényesíti. Az ellenőrzés alól kisikló társadalmi tevékenység önálló, dologi erőként hat; ugyanaz a mozgás hozza létre a viszonyok nélküli egyének „tiszta bensőségét", „abszolút szubjektivitását" az egyik oldalon s az ember nélküli viszonyok „tiszta külsőségét", abszolút dologiságát a másikon. A két szétszakadt oldal felbonthatatlan egység, mindegyikük a másik következménye és meghatványozója. A fétis-külvilág a polgár *saját életműködése, társadalmi-tárgyi tevékenysége,* amely keresztezi szubjektuma akaratát és szándékait, s végül abba a különös helyzetbe sodorja őt, hogy *maga lesz „mássá", idegenné önmaga számára.* Az elidegenült egyén annál kétségbeesettebben rejtőzik „belső világába" végzetes társadalmi énje elől, azaz akaratlanul is annál inkább a kezére játszik a *benne magában megtestesülő* ellenséges hatalomnak, minél fenyegetőbbnek tapasztalja ezt, minél kevésbé van módja elrejtőzni előle, és védekezni ellene: *s mert nem bújhat ki önmagából, nem szabadulhat saját kettős irányú tevékenységétől, folyamatosan újratermeli az elvont szubjektivitás és az eldologiasult külvilág kölcsönös feltételezettségét és a kölcsönhatásban szakadatlanul éleződő antinómiájukat.* A hibás kör akkor zárul be, amikor a polgári forradalmak lezajlása után szabad út nyílik a tőkés terme-

lési viszonyok kifejlődése előtt, s *a pénz dologi uralma alatt álló „abszolút külsőség" világa,* háborúival, válságaival, viharosan hullámzó véletleneivel, az eredményes társadalmi cselekvés lehetőségeitől megfosztott élet rutinszerű ürességével *lépten-nyomon betör ikerpárja, a „tiszta szubjektivitás" világába, könyörtelenül megsemmisítve az egyén elkülönültségének kényszerű feltételeit, amelyeket ugyanezzel az aktussal és ugyanilyen vas-szükségszerűséggel állandóan újjá is teremt.*

Az új helyzet új filozófiát követel. A szubjektivitás határozottabban kerül a középpontba, mint valaha, de a „mást" *nem rekesztheti ki, és nem sajátíthatja el,* kénytelen tudomást venni róla, mint elháríthatatlan *külső* fenyegetésről. A „gondolkodom, tehát vagyok" formulája alkalmatlan ennek az állapotnak a tükrözésére. A gondolkodás elsajátítható tárgyra utal, ideológiai kalandozásaiban is a munkatevékenység lényeges jegyeit reprodukálja. A munkát a célszerűség és a társadalmiság jellemzi: a célszerűség itt azt jelenti, hogy a tárgynak olyan formát adunk, amely eredetileg nem volt az övé, de a fejünkben jó előre kialakult más, hasonló tárgyakkal kapcsolatos cselekvéseink tapasztalatából. A munka célszerűsége sokféle tárgy közös, általános vonásait veszi számításba, az általános tudati képmása pedig visszamutat a maga konkrét tapasztalati forrására, a tárgyak sokféleségére mint gyakorlatilag elsajátíthatóra. Az objektív általános ismerete teszi lehetővé azt is, hogy az egyéni tapasztalatok közölhetők legyenek, és a *társadalmi* tudást gyarapítsák. A fogalmi gondolkodás tehát túllép a véletlenszerű egyéni léten – nem is képes kifejezni azt, ami pusztán egyéni –, s a legzárkózot-

tabb életformára való, legképtelenebb fogalmak megalkotásakor is *a világ elsajátíthatóságáról, az ember tárgyi tevékenységéről és társadalmi természetéről tesz tanúságot.*

A fogalmi gondolkodás olyan szorosan tapad a világ emberi elsajátításához és e folyamat társadalmi jellegéhez, hogy aki a szubjektivitás nevében megtagadja ezeket, annak a gondolkodást is meg kell tagadnia. Kierkegaard maga hozza fel a descartes-i axióma és általában a logika elutasításának indokául a tárgyi világgal és a „tömeggel" szembeni irtózását. A modern filozófia veleje – írja – a cogito ergo sum, gondolkodás és lét azonossága. De a modern filozófia pogányság, és éppen a cogito, a gondolkodás, az általános fölénye miatt az. Ha rendet akarunk az életben, mondják a hitetlenek, főleg attól óvakodjunk, hogy az emberek mindegyikéből egy-egy elszigetelt lényt csináljunk; hadd csoportosuljanak abban, amit Arisztotelész állati kategóriának nevez: a tömegben. Nos, mihelyt ezt az absztrakciót, amely kevesebb a semminél és csekélyebb a legcsekélyebb egyénnél, valaminek tartjuk, nem sok hija van már annak, hogy istenítsük. A tömeg nem átallotta önmagát a királyokra, a sajtót a miniszterekre erőszakolni; ha így folytatja, végül majd istenre kényszeríti magát, s az istenember dogmáját átformálja az ember istennel való azonosításává, a csőcselék istenítésévé. Ebben rejlik a kereszténység gyökeres ellentéte a spekulációval, a modern filozófiával. A spekulációnak meg kell vetnie az egyént mint elgondolhatatlant; „egyénnek lenni semmi, de gondolkodj csak . . . és te leszel az egész emberiség, cogito ergo sum". A kereszténység ezzel ellentétben az egyénből indul ki, s a hivő lélek, a „vallásos zseni" ön-

magába tér meg, *„nem félve a sorsot, mert nem néz szembe semmilyen külső feladattal"*.

Kierkegaard szavainál mi sem bizonyítja jobban, hogyan függ össze a tárgyi tevékenységnek és az ember társadalmi természetének arisztokratikus gyűlölete a logikus, ésszerű gondolkodás elleni támadással. A descartes-i axióma túlságosan tárgyias ahhoz, hogy a társadalmi viszonyok teljes elidegenülésének korában időszerű maradhasson, nem valósítja meg a zártságnak azt a fokát, amelyre szubjektivista szelleme igazság szerint kötelezné. Én-központúsága még békés szomszédságban él a világ ésszerű elsajátításának hitével, hosszú távra, a burzsoázia felemelkedésének egész történelmi korszakára kijelölve a filozófia fejlődési vonalát, jóllehet heves tárgyi vonzalmai ellentmondanak az elkülönülés, a társadalomfelettiség kényszerű és mégis önként vállalt állapotának. Vagy vonzódás a tárgyhoz az alany elsőbbségének feláldozásával, vagy tárgy nélküli szubjektivitás – nincs harmadik út, s Kierkegaard, a logika ádáz ellenfele, joggal bírálja a descartes-i axiómát logikai állhatatlanságáért. Vajon kiküszöbölheti-e Descartes alaptételének belső ellentmondását? Mindenesetre megkísérli – bár, mint látni fogjuk, még súlyosabb ellentmondások felidézése árán, mert tovább távolodik a tárgyi oldaltól, s a szubjektivizmus nagyobb következetessége szükségképpen a logika nagyobb következetlensége. „Minden tudásunk a valóság felől: lehetőség; az egyetlen valóság, amiről a létező nemcsak tud: az ő tulajdon valósága, hogy ő van." *A hangsúly a „gondolkodom"-ról a „vagyok"-ra csúszik, az én egyéni létemre, amely nem tudattevékenység, így nincs is szüksége arra, hogy tárgya le-*

gyen, hanem maga az abszolút tárgynélküliség, ahogy azt a szubjektivista kiindulópont megkívánja. A „sum" tárgynélkülisége azonban korántsem a tárgyi világ nemlétével egyenlő: sőt, feltételezi a külvilág létét, hiszen pontosan a külső – társadalmi – viszonyok idegensége, fétisszerű önállósulása ragadja el a polgártól társadalmi hatalmát, s változtatja őt a dolgok közt tétován kószáló idegenné, tárgy nélkülivé; tárgy híján nincs tárgynélküliség. *A „sum" elsőbbsége a „cogito"-val, a „lété" a gondolkodással szemben arról árulkodik, hogy az egyéni egzisztencia a társadalmi termelés és a magánkisajátítás ellentétének kiéleződésével végképp elzárul, és semmilyen vonatkozásban nem vállal többé közösséget alattomos szándékú, elmaradhatatlan kísérőjével, a tárgyi világgal.*

A polgári filozófia magva, rejtve vagy nyíltan, mindig az egyén, a szubjektivitás volt: Marx elemzése Hegelről mutatta ezt ki, a filozófia történetének belső logikája pedig a szemléleti materialistákról. A szubjektív idealizmus eleinte tendenciaként jelentkezik, majd egyre leplezetlenebbül tör felszínre. Új, Kierkegaard-tól nyert formája markánsabb bármely réginél: az én tökéletes zártságát illetően nem tesz engedményeket, nem hajt fejet semmiféle ésszerűség előtt. Az új típusú én nem azért tételezi a világot, hogy teremtőképességét gyakorolja – mint a klasszikus szubjektív idealizmus alanya –, hanem azért, hogy aláhúzza saját elidegenültségét. A világot *kizárja magából,* és elhatárolódik tőle. De nem abból az indítékból mondja „külsőnek", hogy az ideológia köréből kitörve, gyakorlati viszonyba lépjen vele – ellenkezőleg, azt akarja kidomborítani, hogy még gondolatilag sem teheti magáévá. „Lét-

ként", s nem gondolkodásként viszonyult hozzá: nem mint a gondolkodás alanya az elgondolt tárgyhoz, hanem mint *egyik létező a megközelíthetetlen másikhoz.* Az én sajátossága *a gondolkodás helyett a „lét", amelyhez képest a világ „transzcendens"* és megismerhetetlen.

Ami ebben a felfogásban új, az nem a „más" idegensége. A „mást", a létezők sokaságát, Hegel is elidegenültnek, ellenségesnek találta. A hegeli *közvetítések* azonban visszavezették végül a sokaságot az egységre, szülőanyja, a szubjektum módjára tevékenykedő szubsztancia ölébe. Az új típusú szubjektív idealizmusnak az az ismérve, hogy egyaránt tagadja az én teremtő önmozgását és a közvetítést, a „másnak" a szubjektumba történő „visszavételét". A világ asszimilálhatatlan máslét, megkövült tényszerűség, az énnek nincs vele mit kezdenie.

Az újfajta transzcendencia abban tér el a hagyományostól, hogy a természeti és természetfeletti világ kettősségét egy evilági kettősséggel váltja fel, *magát a „földi" világot hasítja ketté,* ideológiailag jelenítve meg a „belső" és a „külső" közötti helyrehozhatatlan törést. A természetnek nem nagyobb így a becsülete, mint a középkorban volt – azzal a különbséggel, hogy annak idején az istenség fedte el, most meg az önmagával szeretkező narcisztikus én –, s minden vonatkozásban az ember poláris ellentétének látszik. Története csak a szellemnek van – állítja Kierkegaard –, a természet mozdulatlan, az időnek nincs ránézve jelentősége. S ami a természetre áll, az az ember társadalmi környezetére is érvényes. „A keresztény terminológiában a halál éppúgy kifejezi a legrosszabb szellemi nyomorúságot, mint ahogy maga a gyógyulás is abban rejlik,

hogy meghalunk – meghalunk a világ számára." Mi hát az élet – vagy inkább a halál – követendő szabálya? Élj magadnak, viselj inkognitót, ne tárd fel senkinek azt, aki valójában vagy. „A hegyi beszédben olvasható: amikor böjtölsz, kend meg a homlokod, és mosd meg az arcodat, hogy az emberek ne lássák, hogy böjtölsz. Ez a passzus tisztán megjelöli, hogy a szubjektivitás összemérhetetlen a valósággal, s még csalnia is szabad."

Valóság és szubjektivitás összemérhetetlensége – a társadalmi gyakorlat mellőzésének szükségszerű következménye – régi tehertételként nehezedik a polgári filozófiára. Először a két descartes-i szubsztancia szétválasztottságában öltött gondolati formát, majd a racionalizmuson és Kanton keresztül Hegel örökölte, aki a természetnek nem tulajdonított történetiséget; később – Kierkegaard után – Bergsonnál bukkan fel, s legújabban a Sartre-féle egzisztencializmusban, amely kitiltja a természetből a dialektikát. Ma már olyan mély szakadék választja el az ént a külvilágtól – elsősorban a társadalmi környezettől –, hogy az ideológia absztrakcióival megkísérelt, látszólagos áthidalása is lehetetlen, s a polgári gondolkodók akkor sem tudják átlépni, ha eleven a közéleti érdeklődésük: Sartre például azért ütközik társadalomfilozófiájában megoldhatatlan nehézségekbe, mert képtelen kigyógyulni az én beteges felfuvalkodottságából. De térjünk vissza Kierkegaard-hoz. Mivel a külvilágnak nincs fontossága, a tudomány is „komédia és hiúság". A logika nemkülönben. A logika a „külsőt", az általánost veszi célba, holott a lényegbeli valóság belső, egyéni és kivételes, nem szólalhat meg az absztrakció nyelvén. Az általános a belsőt fordítja le külső terminusokra, de

ha van megismerhetetlen, titkos, visszavezethetetlen, ha a belső nem folyhat át teljesen a külsőbe, ahogy Hegel akarta, akkor a hegeli értelemben vett közvetítés semmis. A tudományt és általában a logikát, Kierkegaard ellentétbe állítja az igazi megismeréssel, ez az ellentét pedig – éppúgy, mint a tudományé a valósággal, a természeté az emberrel – *a „külső" és a „belső" egyetemes antinómiájának* különös, konkrét megnyilvánulása.

Az objektivista Hegel hívebben érvényesítette a szubjektivitást az új típusú szubjektív idealizmus képviselőinél, hiszen a tárgyiságot végső soron feloldhatónak vélte az alanyban. Kierkegaard és utódai már minden közvetítést szétfoszlatnak az én és a tárgyi lét között, az utóbbit úgy szemlélik, mint a szubjektumba fel nem szívódó üledéket. Van-e hát elégséges okunk arra, hogy ezt a felfogást, amely a világ transzcendenciája, a szubjektumtól való teljes függetlensége mellett kardoskodik, szubjektív idealizmusnak nevezzük?

Mielőtt válaszolnánk, tegyünk fel további kérdéseket is. Hogyan szerez tudomást az eltorlaszolt én a „külsőről"; egyáltalában, hol a „helye" ennek a „külsőnek", milyen „térben" és milyen módon létezik? Hogyan fér össze transzcendenciája az én abszolút voltával? A hanyatló burzsoázia filozófiája egyértelműen azt feleli, hogy a „külső" objektivitását nem szabad összetévesztenünk a materialista értelmezésű tárgyisággal. Az objektivitás Kierkegaard szerint *a tárgyi valóságra vonatkozó érdek, a szubjektum állapota, az egyén bizonyos magatartása;* más szóval, *a „külső" maga az én, az eldologiasult társadalmi-tárgyi tevékenység, amely „transzcendens", mert önálló-*

sul a cselekvő személytől, és a tárgyi létet kivonja ellenőrzése alól, de ugyanakkor „immanens" is, mert elválasztha-tatlan ettől az abszolútummá duzzadó személytől, aki a lét egészét azzal teszi egyenlővé, amit átél. A világ *immanens transzcendencia.*

Következetesebbé válik-e az immanens transzcendencia bevezetésével az újsütetű szubjektív idealizmus a réginél? Igen is, nem is. Igen, mert a transzcendencia olyan erővel, olyan kifinomult technikával rekeszti el a „belsőt" a „külsőtől", amilyennel azelőtt soha; nem, mert a szubjektivista kiindulópontnak, ha végiggondoljuk, a szolipszizmushoz, a „más" teljes kiküszöböléséhez kellene elérkeznie. Az én azonban egyedüli létezőként semmitől sem különböznék, tökéletesen tartalmatlan volna, nem volna én; még kevésbé képzelheti magát egyedülinek, ha elidegenültsége eljut arra a szintre, ahol a világ „transzcendensként" jelenik meg előtte, és ebben a minőségében, mint leküzdhetetlenül ellenséges közeg, magát az én tartalmát alkotja. A szubjektív idealizmus logikai képtelensége éppen abban áll, hogy ami a leglogikusabban következik belőle, az mindjárt meg is semmisíti. Aligha jogosulatlan tehát az a gyanúnk, hogy a későbbi filozófusok, például Husserl és Sartre nem azért vagy nem elsősorban azért tiltakoznak a szolipszizmus ellen, mert szabadulni akarnak egy nyilvánvaló őrültségtől, hanem mert pontosan a szubjektív idealizmusnak és az én zártságának védelme követeli tőlük, hogy saját rendszerük konklúzióját megkerüljék, és a szolipszizmust őrültségnek tartsák. Ám ez az őrültség – kimondva vagy kimondatlanul – mindenképpen a szubjektív idealizmus velejárója, egyidejű következménye és cá-

folata, s az immanens transzcendencia eszméje a legszemérmetlenebb nyíltsággal fejezi ki az én-központú világnézet önellentmondását. Nincs szolipszizmus, mert a világ transzcendens, az én nem az egyedüli létező, és mégis van. mert a világ transzcendens létére is csak belső állapot. Pietro Chiodi Sartre és a marxizmus viszonyáról írt tanulmányában találóan jegyzi meg, hogy a tárgyi lét bekebelezése a szubjektumba akkor sem hárítja el a szubjektív idealizmust, ha a tárgy azután megemésztetlenül fekszi meg a szubjektum gyomrát. A pszichés állapotként létező transzcendencia logikai képtelensége a végigjátszott szubjektív idealista komédia zárójelenete, amely a polgári filozófia társadalmi alapjának végső válságáról beszél.

Azt mondtuk az előbb, hogy az újfajta transzcendencia egy evilági kettősséget állít isten és világ régi kettősségének helyébe. Most már láthatjuk, hogy többről van szó. Miután a szubjektum a világot szőröstül-bőröstül lenyelte, a transzcendenciával nem egyszerűen a valóság, hanem *maga a tudat törik ketté.* A szubjektív idealizmus klasszikus alakzatai – Hume szkepszisét is beleértve – mentesek voltak az ilyesféle tudathasadástól, s ha ember és világ valódi egységét nem is, legalább tudatbeli látszategységüket megóvták. Kant az egyetlen, akinél hasonló természetű, a belső széthullás irányában ható erők lépnek fel, noha más előjellel, mint Kierkegaard-nál. A szubjektum jelenségvilágát Kant rendező formákra és elrendezendő anyagra osztja: a formák összességét *transzcendentálisnak* kereszteli, hogy megkülönböztesse a *transzcendenstől,* az alanyon kívülitől, s kiemelje egyrészt az egyénit meghaladó, általános, „interszubjektív" jellegüket, más-

részt az emberi értelem racionális eszközökkel megvalósuló hatalmát a természet felett, az anyagot pedig, tudatunk empirikus tárgyát, egy objektív, bár megismerhetetlen külvilágból származtatja, annak bizonyságaként, hogy nem szakított meg minden kapcsolatot a materializmussal. Kantnál – logikailag megengedhetetlenül – a tárgyi lét maradványaiból szivárognak át a szubjektív jelenségvilágba az idealizmussal össze nem békíthető elemek, majd megint csak a logika hozzájárulása nélkül hasonulnak az alanyhoz, beilleszkedve a tudat rendező formáiba. Kierkegaard két lényeges pontban módosítja ezt az elképzelést: a „magában való" eltörlésével a tárgyiságot a jelenségek összegére korlátozza, továbbá megvonja az éntől az öntevékenységet, a jelenségek ésszerű elrendezésének képességét. Az így felépített tárgyi lét *immanens transzcendencia:* belső, mert objektív eredet nélküli jelenség, és ugyanakkor „külső" is – nem „transzcendentális", hanem „transzcendens" –, mert kívül esik az én hatókörén, formáit nem a szubjektum tevékenysége szabja meg. Kant „csak" a gyakorlati élet érzékitárgyi terepétől zárkózott el, a szellem szubjektív mezején még otthonosan mozgott; Kierkegaard már *a szubjektum belsejébe helyezi át lét és tudat ellentétét,* s a személyiség eszmei kettéhasításával rögzíti a polgári értelmiség meghasonlását, az elidegenültségnek azt a fokát, ahol az ember önmagától is elidegenül.

Az immanens transzcendencia az én életfogytiglani kényszerházassága a világgal. Nincs én világ nélkül, s nincs végsőkig elidegenült én „transzcendens" világ nélkül, de a transzcendencia nem külső valami, nem a szubjektumon kívüli lét. Melyik az én és a „külső" közül az el-

sődleges, melyik a másik meghatározója? A szubjektum nem lehet az, hiszen úgy pillant a világra, mint egy halom törmelékre, régi szép birodalmán annyi jelképes hatalma sincs, mint az angol királynak a magáén. Még kevésbé illeti a primátus a „külsőt": az ember tárgyi meghatározottságának gondolatából az elkérgesedett polgári én nem fogad be többet, mint egy feltöretlen dió belseje az ég színéből. Sem a tárgyiságnak nincs ontológiai elsőbbsége a szubjektivitással szemben, sem megfordítva – a két tényező egymás együtthatója, *korrelátuma.*

Én és világ korrelációja – amely a tárgyi létet valójában az ember pszichés, bár nem feltétlenül tudatos tevékenységéhez köti – a „korszerűsített" szubjektív idealizmus lelke, Kierkegaard óta a polgári filozófia tengelye; magatartás és életfelfogás, amely az imperializmus korszakának legtipikusabb filozófiáin végighúzódva, Kierkegaard-nál az abszurdum, Avenariusnál az elvi koordináció, Husserlnél az intencionalitás, Heideggernél a világban-való-lét eszméjeként lép a porondra. A korreláció filozófusai többnyire alkalmasnak vélték ezt az uborkafára felkapaszkodott fogalmat arra, hogy a materializmus és idealizmus felett álló, „harmadik" álláspontot hirdessék meg vele; ezt irányozza elő Sartre egzisztencializmusa is, arra hivatkozva, hogy ha a szubjektumot nem gondolkodásnak, hanem *létnek,* a hozzácsatolt világ semmilyen előjoggal nem bíró tagjának tekintjük, fölébe kerekedtünk az idealizmusnak. Holott egyszerűen arról van szó, hogy a szubjektumot semmiféle ellenőrizhető tevékenység, még a szemlélet sem fűzi többé a világhoz, s így ez nem az egyéni tudat *tárgyaként* éli függvényéletét, hanem mint *mellérendeltje,* egy-

szerű kiegészítője az énnek, amely egyrendű vele, *dolog a dolgok között*. Ha a szubjektum tudat volna, kellő logikai következetesség esetén maga alkotná meg a világot mint saját tárgyát; tárgyalkotás híján viszont nem lehet tudat, csak lét, egzisztencia, mégpedig tudattalan, *irracionális egzisztencia*. A „vagyok" elsőbbsége a „gondolkodom"-mal szemben *az egyéni lét irracionalitásával egyértelmű* – tegyük mindjárt hozzá, hogy a zárt, társadalmon kívüli egyéni lét képzete csakugyan irracionális, Kierkegaard tehát helyesebben értelmezi a descartes-i szubjektivitást magánál Descartes-nál –, egyúttal pedig azt is jelzi, hogy a világ az újmódi én szemszögéből nézve korrelátum, az embernek nem műve és nem meghatározója, nem kap tőle, és nem ad neki törvényeket. *A korreláció vagy immanens transzcendencia korántsem az anyag elismerése felé tett lépés, hanem az eldologiasulás mutatója; nem a tények nyomatékosabb számbavételének, a külső környezethez való közeledésnek a jele, hanem a fokozódó elszigeteltségé; a korszakváltásé, amely a valóság ésszerűségéről és rendezettségéről vallott meggyőződés helyébe az irracionalizmust ülteti, mert a polgár szemében mind a dolgok léte, mind a magáé kuszán körvonalazott, kísérteties árnyékká foszlik.*

„AUTENTIKUS" ÉS „NEM-AUTENTIKUS" EGZISZTENCIA. VALÓSÁG, SZABADSÁG, ISTEN

Ha az új típusú szubjektív idealizmus legfontosabb „vívmányát", az immanens transzcendenciát mércéül fogadjuk el a klasszikus elődök megítéléséhez, csaknem tiszteletet ébreszt az az óvatosság és körültekintés, amelyet a természet jogainak megnyirbálásában Berkeley tanúsított, amikor nem kívánt egyebet, mint hogy a természettudományok űzzék ki az anyag fogalmát, ismerjék el tárgyukat tudattartalomnak, egyébként pedig maradhat minden a régiben. S mit szóljunk Kanthoz, aki még méltányosabbnak mutatkozott az érzéki világ iránt, hiszen egyenesen a tudományos igazságok objektivitását, a természeti szükségszerűségek kötelező érvényét óhajtotta, és vélte elméletileg megalapozni? Mérsékelt, de mégiscsak működő valóságérzékének az sem mond ellent, hogy Kierkegaard közvetlen klasszikus őseként elsőnek nyilvánította a tudat szerkezetét az ismert „kopernikuszi fordulattal" ontológiai szerkezetté – nem mond ellent azért, mert a jelenségvilág belemesterkedése a transzcendentális én szemléleti és logikai formáiba szándékát tekintve az érzéki lét logikus, ésszerű voltának igazolását célozta, maguk a szubjektív formák pedig voltaképpen a lét objektív formáinak szellemi átlényegülései voltak. Csak Kierkegaard-ral, az immanens transzcendenciával lesz az egyéni lét a filozófiai érdeklődés legfőbb tárgyává, azzá a szűrővé, amely rendszerint az esetleg vizsgálat tárgyává tett külvilágot sem bocsátja az elemző gondolkodás elé másképpen, mint az élmény pszichikai állapotának

alakjában. Az immanens transzcendenciának nemcsak önmagában véve nincs objektivitása, hanem a tudat sem vetít rá – mint Berkeleynél és Kantnál – szubjektívvé ködösített objektív sajátosságokat. A tárgyiság legfonákabbul szubjektivizált torzképe is elillan, s *a valóság az én belső állapotainak együttesévé zsugorodik.* Ezeknek az állapotoknak az általánosításai alkotják azután *a lét szerkezetét,* a valóság kategóriáit, az egzisztencia egészére vonatkozó „totalitás-meghatározásokat".

Az a képlet, hogy a lét egyenlő az egyén belső állapotaival, nem derít még fényt Kierkegaard valóságfogalmának teljes tartalmára. Ember és világ megosztottsága a világ szubjektív állapotokra való redukálása után is fennmarad, sőt felerősödik – erről szól a külső környezet transzcendenciájának meséje. De a transzcendencia fogalmát a dán filozófus kétféleképpen alkalmazza: hol a szubjektivitás tárgyi ellentétét jelöli vele, hol hagyományos módon az istenséget. A második értelmezés tisztázása nélkül nem világíthatjuk meg pontosan, mit nevez Kierkegaard valóságnak.

Az immanens transzcendencia, mint láttuk, filozófiai vetülete az ember teljes tehetetlenségének, dologi létének a dolgok között. A filozófia azonban tudni szokta, hogy az ember más, mint a dolgok, kitüntetett helyzete van a természetben. Ez a kitüntetett helyzet – amelyet egyébként éppen a zárt énnek a személyiség eldologiasulását tükröző eszméje hangsúlyoz a legerőszakosabban – a gondolkodók többsége szerint a tudat érdeme, a marxista filozófia szerint a munkaeszközök használatáé. Munkaeszközei révén az ember aktív lényként emelkedik ki környezetéből, s a ter-

mészetet az alakítás, a társadalmi gyakorlat anyagává és tárgyává teszi. Minthogy a munka tudatos cselekvés, tudatos uralom a dolgokon, vele alakul ki fokozatosan a szabadság mint tudatos cselekvéssel megvalósuló hatalom *képzete* is. De a szabadság csupán a legáltalánosabb formai értelemben azonos a természettel való aktív szembenállással, az ember kitüntetett alanyi és a dolgok alárendelt, tárgyi jellegével: a *valóságos, konkrét* szabadság a munkaeszközök fejlettségétől és a termelési viszonyok jellegétől függ, attól, hogy mennyire társadalmi alany az ember, és mennyire gyakorlati tárgy a természet.

A gyakorlati elsajátítás mérve és módja nemcsak az objektív szabadságot határolja körül, hanem a szabadság *fogalmát* is megszabja. A természet végtelensége és eszközeink végessége folytán az elsajátítás sohasem korlátlan – mint tevékenység, feltételezi korlátját, a tárgyat –, határai azonban mindig ideiglenesek, mert a munkaeszközök tökéletesebbekre cserélhetők, nincs tehát a világon semmi, ami ne volna legalább potenciális tárgya a gyakorlati és megismerő tevékenységnek. Az embertől ilyen értelemben a még el nem sajátított tárgyak sem idegenek, a világ térképének fehér foltjai is hozzá tartoznak, nem törik meg egységét a természettel. De az elsajátításnak ez a korlátlan lehetősége csak a kommunizmussal lesz elvontból reálissá; ezt megelőzően, az emberi faj előtörténete idején, a termelőerők fejletlensége részint közvetlenül, részint a termelési viszonyok – a szétforgácsolt magántulajdon, az osztályokra szakadás, a munkamegosztás – közvetítésével sűrűn és szükségképpen kelti azt a látszatot, mintha a társadalmi tevékenység pillanatnyi határa végleges volna. A külső

szükségszerűség sokszor legyőzhetetlenül erősebbnek tűnik a társadalmi gyakorlatnál, s kettétörve ember és világ egységét, a tevékenység hatókörén örökre kívülesőnek, *transzcendensnek* mutatkozik.

A munkaeszközök használata felidézi a dolgokon *korlátlanul* uralkodó célszerű tevékenység képzetét; a munkaeszközök *korlátoltsága* határt szab az elsajátításnak, s meghatározott történelmi feltételek mellett ez a határ örökre rögzítettnek látszik. Elsősorban ebből az ellentmondásból születik az *istenképzet,* amellyel a gyakorlatilag hiányzó, de a képzeletben eszményként jelenlévő szabadság egy transzcendens lényre száll át, mégpedig nem mint megvalósuló *folyamat,* hanem mint kész *állapot,* hiszen az emberi tevékenység ideiglenes korlátainak képzeletbeli rögzítése eltakarja a szabadság folyamat-jellegét. Ha az ember hatalmatlansága örök és elvi természetű, ugyanilyen örök és abszolút a felette álló hatalom is.

Az ésszerű tartalmat rendszerint a tudat legesztelenebb termékei sem nélkülözik. Az istenképzetnek is van ilyen tartalma: az elsajátítás szükséglete és gyakorlati hiánya közötti ellentmondás, amely bizonyos helyzetekben és bizonyos álláspontokról valóban megoldhatatlan. De ha az istenség transzcendenssé misztifikált *emberi* szabadság – a munkának, az elsajátítás célszerű tevékenységének misztifikációja –, akkor csak emberi tulajdonságai lehetnek, csak emberi módra cselekedhet, s tulajdonságai és tettei a szabadságról alkotott mindenkori elképzelésekhez igazodnak. A feudalizmus hivatalos istene a hűbérúr politikai jellemvonásait öltötte fel, a reneszánszé formateremtő művészként jeleskedett, a racionalistáké kapcsolatot létesített

anyag és tudat között, Hegelé a tárgyiasulás és elsajátítás műveleteit végezte. Minden isten az áhított szabadság, az akadályokat csodákkal elhárító céltudatos tevékenység jelképe. Ez a különös képződmény kettős arculatú, s az embert is kettős magatartásra készteti. Egyrészt valóságfeletti, tehát félelmet ébreszt kifürkészhetetlenségével, azzal, hogy puszta „léte" időtlen határ, figyelmeztetés és fenyegetés; másrészt, mint társadalmi erők kivetítése, transzcendenssé idegenülten sem tökéletesen idegen az embertől, hanem a remények és várakozások forrása. Isten az elsajátítás képzeletbeli alanya: azzal biztat, hogy ha a világot nem keríthetem is hatalmamba a magam kezdetleges eszközeivel, az ő segítségével birtokomba vehetem, mert ő sem más, mint én vagyok, eszközei voltaképpen az én eszközeim. Reális hatalmam hiányát varázshatalommal helyettesíti; ő emel ki a *nem-autentikus* létből, hogy a transzcendenciával – saját hiányzó társadalmi hatalmam földöntúli pótlékával – egyesülve a világot magamévá tehessem, és *autentikus* életet élhessek.

Az „autentikus élet" fogalma az egzisztencialista filozófia terminológiájához tartozik ugyan, de irracionalitása ellenére sem mondható értelmetlennek. Ebben a fogalomban összpontosulnak az egzisztencializmus fő törekvései, és aligha találhatnánk más filozófiát, amely gyökeresebben ellentétes volna Marxéval, jobban igazolhatná a visszájáról, mintegy negatív lenyomatként, a történelmi materializmusnak a személyiségre vonatkozó tanításait. Az „autentikus élet": a valóság eredményes elsajátítása; minden filozófia így értelmezte ezt, még ha magát a fogalmat nem használta is. Csakhogy a régebbi filozófiák többnyire a *tárgyi*

valóságra gondoltak – akár anyaginak, akár szelleminek ábrázolták –, s részint ennek a szerkezetét igyekeztek leírni, részint pedig, az elsajátítást a megismeréssel azonosítva, a *tárgymegragadó* tudati folyamatokét. Az egzisztencializmus már egy másfajta valóságfogalomból indul ki, egy olyan korszakéból, amikor a tárgyi elsajátításra irányuló tevékenység árujelleget ölt, társadalmi következményeit illetően kiszámíthatatlanná válik, és a legélesebben szembekerül a személyiség önmegvalósításával, az egyéni képességek és hajlamok szabad gyakorlásával. A társadalmi-tárgyi tevékenység ilyen körülmények között megfosztja a személyiséget lényeges tartalmaitól, s az „elidegenülés" megszüntetése a burzsoá ideológia szemszögéből csak a tárgyiság és a történetiség kizárásával, a társadalomtól való szándékos elzárkózással, a sorsszerű megsemmisülés tudatos vállalása útján tűnik lehetségesnek. A sztoikus képzeteknek ez a kései vadhajtása Heidegger filozófiájában terebélyesedik ki, amely nem habozik nyíltan kimondani, hogy az „autentikus" – tárgy nélküli és társadalmiatlan – egyéni egzisztencia a „halálhoz-mért-léttel" egyenlő. A kezdeményezés azonban Kierkegaard „érdeme"; ő „ismeri fel" elsőnek, hogy a valóság nem a természet és a társadalom, hanem az egyéni egzisztencia, amely magába foglalja a világot mint „immanens transzcendenciát", s az elsajátítás ennek a személyiségen belüli idegenségnek a „megszüntetve-megőrzése" és abszurd „visszavétele".

Ennyiből is látható, hogy a hegeli problematika – az „elidegenülés" és „újraelsajátítás" dialektikája – továbbra is eleven, s hogy az egzisztencializmus magvát *reális,* bár

végletesen meghamisított társadalmi folyamatok alkotják. A középpontban az elsajátító tevékenység áll, amely mindig a valóság feletti uralomra törekszik, s így elválaszthatatlan a szabadság fogalmától. Kierkegaard „eredetisége" – már amennyire egy széttört korsó cserepeit megilleti az „eredeti" jelző – pusztán annyi, hogy az elsajátítás, az anyagi és szellemi termelés folyamatából kiiktatja a tárgyi, társadalmi, történeti és logikai elemet, azaz a folyamatot az egyéni egzisztencia légüres térben végzett irracionális cselekvésévé torzítja, s a szabadságnak erre az életfilozófiai értelmezésére építi istenfogalmát és általában egész gondolatvilágát. Éppen ezért, Kierkegaard filozófiájának világosabb áttekintése végett, fel kell vázolnunk az elsajátítás és a szabadság valódi összefüggéseit, még ha csak felületes utalásokra szorítkozhatunk is, amelyek főleg a természet *technikai* elsajátítását, a szabadságnak a *termelőerőkkel* kapcsolatos oldalát érintik, és a kérdést óhatatlanul leegyszerűsítik.

A szabadság – ahogy részben már említettük –, legáltalánosabb értelmét tekintve, a világ elsajátításának a munkaeszközök rendszeres társadalmi használatából adódó korlátlan *lehetősége* – ami annyit jelent, hogy a természet egyetemesen a társadalmi tevékenység potenciális tárgya, az ember pedig, szintén potenciálisan, egyetemes lény, aki cserélhető munkaeszközeivel áttöri a fiziológiai adottságaiban megtestesülő természeti kényszerűséget, s tevékenységének nincsenek átléphetetlen határai. Ez a meghatározás azonban csupán a *formai szabadságra* vonatkozik, az általában vett munkatevékenységre, függetlenül attól, hogy a munkát milyen eszközökkel és milyen társadalmi viszonyok

között végzik. A formai szabadság olyan keret, amely a legkedvezőbb feltételek mellett sem tölthető ki soha teljesen, mert az elsajátítás tárgya végtelen. A valóság feletti *megvalósult* uralom mindig elmarad a *lehetségestől*, s az ellentmondás a progresszív irányú – az elsajátítást előmozdító – társadalmi gyakorlatban oldódik meg, és újul ki szakadatlanul.

A cserélhető munkaeszközök használata – az ember *objektív* ismertetőjegye – a lehetőségek számos útját szabadítja fel a cselekvés előtt. Nem egyszerű mennyiségi növekedésről van szó, nem egyedül arról, hogy az embernek mérhetetlenül változatosabbak a lehetőségei, mint mondjuk egy hótömegnek, amely vagy lezúdul a csúcsról, vagy nem. Az emberi lehetőségek a célkitűző tevékenységből fakadnak, s a tudat döntéseinek közvetítésével válnak valóra. A formai szabadság tehát, mint a lehetőségek sokfélesége, *szubjektív* oldalról, a tudat oldaláról nézve a *választás* lehetőségében jelenik meg.

A választott cselekvés nem feltétlenül a szabadságot, a természet és a társadalmi viszonyok feletti reális uralmat valósítja meg. A magántulajdon létrejöttével ez a két mozzanat – a természet és a társadalom „elemberiesítése" – szembekerül egymással, s ami a legfontosabb, az egyik osztály szabadsága a másik rabszolgaságán alapul. Ha csak arra gondolunk, hogy a nemzetségi társadalmat a Kreónok bomlasztják fel, nem az Antigonék, s a hűbériség erkölcsi kötelékeit nem a nemeslelkű manchai lovag lazítja, hanem a Molière Don Juanjához hasonló kalandorok, máris lelepleződik előttünk, hogy Kierkegaard megrögzött képmutató, amikor kigúnyolja Hegelt a „rossznak", a tagadásnak

tulajdonított dialektikus közvetítő szerepért. Ez azonban jóval bonyolultabb kérdés, semhogy itt részletesen foglalkozhatnánk vele. Meg kell elégednünk azzal, hogy ha az előtörténetet minden ellentmondása mellett úgy fogjuk fel, mint a társadalmi fejlődésnek *törvényszerűen* a kommunizmushoz vezető folyamatát, akkor a cselekvések közül azt és annyiban nevezhetjük tartalmilag szabadnak, amelyik és amennyiben a természet és a társadalmi viszonyok feletti uralom irányába mutat. Nagy általánosságban szólva, és a végletekig leegyszerűsítve a dolgot, az eldöntendő helyzetekben két – sokfelé ágazó, gyakran kibogozhatatlanul összekeveredő – alternatíva közt választhatunk: vagy elfogadjuk és konzerváljuk az „adottat", s vele az állati lét automatizmusát, a természeti történések szintjére degradálva a cselekvést, vagy előrelendítjük a társadalmi mozgást a természet és az emberi viszonyok feletti uralom útján. A választás az első esetben – még ha minden kényszertől mentes is – saját alapját, a formai szabadságot, az elsajátítás lehetőségét rombolja szét; szabad cselekvésről csak a második esetben beszélhetünk, amikor az ember a felismert szükségszerűségek szerint, hozzáértéssel dönt, és Hamlet szavával „nem merő síp a sors ujja közt, oly hangot adni, milyent billeget".

A szabad cselekvés az a közvetítő mozgás, amely megoldja a formai szabadság belső ellentmondását, az elsajátítás lehetősége és valósága, a történelmileg indokolt szükségletek és kielégítésük közötti ellentmondást. Nem tévesztendő össze a hegeli közvetítéssel. Hegelnek vagy önkényes, spekulatív átmenetekre volt szüksége ahhoz, hogy a történelemben eseményeket produkálhasson, vagy be

kellett csempésznie a zárótételt – a különöst – a nagyobb általánosságú premisszákba, ami a mozgást, az új minőségek létrejöttét az „abszolút szellem" mechanikus determinizmusába zárta, látszattá fokozta le, s a „szintézis" fogalmában összemosta a közvetítés folyamatát az eredménnyel, minthogy ilyen folyamatot a hegeli analitikus-deduktív rendszer az eredmények előfeltételezése miatt csak szavakban ismer. A valódi társadalmi közvetítés – a progresszív gyakorlat – *új minőségeket alkot*, amelyek nem logikai szükségszerűséggel, nem analitikus-deduktív úton bomlanak ki a mozgást kiváltó ellentmondás két tagjából, a „tézisből" és „antitézisből", hiszen nincsenek eleve odabújtatva, lehetőségük mellett fennáll az ellenkező lehetőség is, és a tudatos választás nyomán meginduló gyakorlati cselekvés nélkül sohasem merülhetnének fel a nemlét hallgatag mélységeiből. A lehetőségek persze mindig adottak, kész tényekként tolakszanak elénk, hogy válasszunk közöttük, s mindig kitermelődik az a társadalmi osztály, amelynek legjobb elemei és fő tömegei előbb-utóbb a szabadsághoz vezető szükségszerűséget választják; de a tudatos választás és cselekvés *új mozzanat* az „adotthoz" képest, nincs bebugyolálva a „premisszákba", a mozgásra késztető objektív ellentmondás elemeibe.

A szabadság megvalósulásának *folyamata*, a progreszszív irányú *gyakorlat* mint *reális* közvetítő mozgás, közbülső helyet foglal el a formai és a tartalmi szabadság között, s mindkettő rányomja bélyegét. Hogy tisztázzuk, mennyiben mondható tartalmi, megvalósult szabadságnak, és mennyiben nem, különbséget kell tennünk az elsajátítás *művelete* és *eredménye*, az *eszköz* és a *cél* között. A gya-

korlat mint szabad cselekvés az objektív szükségszerűségek szemmeltartásával a természet és a társadalmi viszonyok feletti uralom megteremtésére irányul, átalakítva egyúttal saját alanyát, aki az anyagi környezet elsajátítása révén kifejleszti képességeit, kiverekszi a győzelmet a külső és belső kényszerűségen – a retrográd társadalmi és a nyers természeti erőkön, beleértve a vak ösztönöket is –, tehát realizálja azokat a *szubjektív* lehetőségeket, amelyek csak az elsajátítás *tárgyi* tevékenysége során válhatnak valóra. A szabad cselekvés *folyamata* ennyiben maga is a szabadság *állapota:* nem elvont és formai, hanem konkrét, létező szabadság. De a cselekvés még nem eredmény, az eszköz nem cél, s az antagonisztikus osztálytársadalmakban különös élességgel válik el egyik a másiktól. Giordano Bruno szabad emberként cselekedett, amikor vállalta a tűzhalált, mert ura volt önmagának, s tette olyan szükségszerűségek felismerésén alapult, amelyek a külső viszonyok feletti uralmunkat mozdították elő; és mégsem volt szabad, mert csupán eszmeileg, s nem gyakorlatilag lett úrrá a külső viszonyokon, cselekvése csak egy jóval később tárgyiasuló, hosszan vajúdó eszmény eszközéül szolgált, szabadsága a reális, objektív tartalmi szabadsághoz viszonyítva formai, valóságosan is valótlan maradt.

A *tartalmi* szabadság – a szabadság *állapota* – töredékes és ellentmondásos mindaddig, amíg a kommunizmus létrejöttével be nem fejeződik az emberiség kiemelkedése a természetből, és meg nem kezdődik a tulajdonképpeni történelem. Az ezt megelőző időszakot úgy tekinthetjük, mint a természet és a társadalmi viszonyok együttes elsajátításához szükséges anyagi erők és szubjektív képességek

felhalmozódásának folyamatát. Ennek a folyamatnak minden eredménye az *abszolút* szabadság mozzanata: mennyiségileg azért, mert az ember birodalmához csatolt természet abszolút növekedését jelenti, minőségileg pedig azért, mert a függést az ellenkezőjére változtatva, gyökeresen átalakítja az ember viszonyát a világnak egy darabjához. Az abszolút szabadság azonban mindig *viszonylagos* is, aminek az antagonisztikus osztálytársadalmakban többek közt az az oka, hogy az elsajátítás nem jutott még el arra a fokra, ahol a maga teremtette szükségleteket egyetemesen kielégíthetné, így mind a természet és a társadalom feletti hatalom, mind a képességek kibontakozásának lehetősége – a tartalmi szabadság objektív és szubjektív oldala – a magántulajdonnak egy adott formájához kötött osztálykiváltságként korlátozza, vagy éppen megsemmisíti más osztályok szabadságát, s a leigázott természet az ember leigázásának eszközévé és a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének végzetes akadályává lesz. Ezért kell a szorosan értelmezett abszolút tartalmi szabadságot a kommunizmus felső fokával azonosítanunk, ahol a meghódított természet és a tudatos ellenőrzés alatt álló társadalmi viszonyok egymás emelői, s az anyagi környezet két alkotórésze feletti hatalom összekapcsolódik a szubjektív oldalon a képességek harmonikus, sokrétű kifejlődésével és az ember uralmával önmagán.

A kommunizmust az abszolút szabadság állapotának nevezhetjük abban az értelemben, hogy az anyagi környezet és az egyének együttes átformálásával megvalósítja mind az objektív, mind a szubjektív tartalmi szabadságot, a szabadság *teljességét*. Látható, hogy ez a teljesség *minő-*

ségi megjelölés, amely a szabadság összes *elemeinek*, s nem összes *lehetőségeinek* megvalósulására vonatkozik, a viszonylagosságot nem zárja ki. Az abszolút szabadság a kommunizmusban is relatív, hiszen az elsajátítás tárgya és az ember fejlődési perspektívája végtelen – sőt éppen ekkor lesz gyakorlatilag is azzá –, az embernek engedelmeskedő természet és a felhalmozódó képességek mindig a további előrehaladás lehetőségei. Tegyük fel egy pillanatra azt a képtelenséget, hogy az abszolút szabadságnak nincsenek korlátai, hogy az ember mindent hatalmába kerített: a tevékenység, a természettel való anyagcsere azonnal megszakadna, az abszolút teljesség egyenlő volna az abszolút semmivel. A megvalósult tartalmi szabadságnak lényegéhez tartozik, hogy megvalósulatlan formai szabadság is, abszolút volta feltételezi a viszonylagosságot, valósága a puszta lehetőséget, léte önmaga nemlétét.

Az élettevékenység korlátai, amelyek az állat számára eleve adottak és áthághatatlanok, az ember számára az elsajátítás potenciális tárgyai. Az ember éppen ezért szabadsága megszorításának észleli azt, amit nem sajátított még el, s az élet bővített újratermelésének lehetősége *szükséglet*ként jelentkezik előtte. Az állati szükséglet azonos szinten ismétlődik, az emberé nem; az állat arra képes, amire szüksége van, az embernek arra van szüksége, amire képes. Ha tevékenysége megrekedne egy végső határnak elismert ponton, megszűnnék az elsajátítás korlátlan lehetősége, azaz maga a szabadság. Más szóval, a szabadságnak létformája a szakadatlan növekedés, *állapota* csakis saját ellentéteként, mint *folyamat* bizonyul valóságosnak.

Összegezésül elmondhatjuk, hogy a szabadság hármas

tagozódású, fogalma három szorosan összefüggő jelentéssel rendelkezik. Első jelentése a *formai szabadság*, amely objektív szempontból az elsajátítás elvileg korlátlan lehetőségével, szubjektív szempontból a célkitűzéshez kapcsolódó választásával azonos. A második a tartalmi szabadság által meghatározott, annak irányában haladó gyakorlat, a *szabad cselekvés folyamata*, a közvetítő mozgás, amely a formai szabadsághoz képest tartalmi, megvalósult szabadság, mert realizálja az elsajátítás szubjektív képességeit, a tartalmi szabadsághoz képest formai, mert csak eszköz, s nem tárgyiasult cél. A harmadik végül a *tartalmi szabadság állapota*, amely objektív oldalról végeredményben a kommunizmus termékbőségét, a természet és a társadalom feletti uralmunkat – az „elemberiesült" anyagi környezetet – jelenti, szubjektív oldalról pedig a képességek harmonikus kibontakozását, külső kényszertől mentes tárgyiasulásukat és az önmagunk feletti uralmat – azaz maga is *folyamat*, új szükségletek forrása és kielégítésük gyakorlata, *formai szabadság* és *közvetítő mozgás*.

Kierkegaard filozófiájában a szabadságnak ugyanezt a hármas tagozódását fedezhetjük fel, csak éppen a zárt én magatartásának megfelelő, szinte a felismerhetetlenségig eltorzult alakban. A zárt én a „szubjektivitás" elsajátítására törekszik, s nincs tudomása a szabadság tárgyi oldaláról; „gyakorlata" az ember társadalmi természetének írmagját is eltipró „belső élet"; „szabadsága", ha egyáltalában megvalósulhat, isteni csodának, s nem ennek a köldöknéző „gyakorlatnak" köszönhető. A *formai szabadság* Kierkegaard-nál kimerül a cselekvés szubjektív lehetőségeinek végtelenségében; a *szabadság folyamata* – az

„autentikus" lét – az istennel való kapcsolattá, az élet „vallási stádiumává" misztifikálódik; a *szabadság állapota* az „abszurdum" titokzatos, irracionális fogalmában találja meg gondolati összefoglalóját; s a három mozzanat között nincs összefüggés. A továbbiakban, Kierkegaard filozófiájának belső szerkezetéhez híven, ezt a hármas tagozódást fogjuk követni.

A hagyományos ideológia, alig valamit vagy éppenséggel semmit sem tudván az elsajátítás gyakorlati-társadalmi jellegéről, a szabadságot többnyire a személyes választás, az akarat szabadságának vélte. Az ember eszerint szabadon dönt tettei felől, miután mérlegelte, hogy lehetőségei közül melyik a jó, melyik a rossz. De a legszélsőségesebb indeterminizmus sem állíthatta, hogy a cselekvés konkrét lehetőségei korlátlanok; ha meg nem azok, akkor a választás az egyén szándékaitól független, az akaratot *okszerűen* meghatározó tényezőket tételez fel. A döntésnek mindig tárgya van, s amíg ember és világ viszonya alany és tárgy viszonyaként tükröződik, az indeterminizmus nem rázhatja le a cselekvés tárgyi meghatározottságának, külső korlátozottságának nyílt vagy lappangó önellentmondását, nem tarthat ki makulátlan logikai következetességgel az abszolút *belső* meghatározottság mellett.

Az irracionális egyén „létének" elsőbbsége a gondolkodással szemben Kierkegaard-t felhatalmazza arra, hogy az alany–tárgy viszonyt megkerülve, új jelentéssel lássa el a szubjektív formai szabadság fogalmát. Az önmagába zárt egyén döntését nem befolyásolják és *nem előzik meg* a tárgyak: szabadsága előzmények és előfeltételek nélküli, korlátlan és meghatározatlan, tehát nem a jó és rossz kö-

zötti választás, mert akkor a „véges" hálójába kerülne, külső oka volna, és megsemmisülne. Nem választás, hanem végtelen, tárgy nélküli lehetőség: Ádám – írja Kierkegaard – nem tudja, *mit* tehet, de *tehet*. Minthogy Kierkegaard szemében az én az egyetlen valóság, az én pedig cselekvésében nyilvánul meg és alakul ki, a cselekvés végtelen lehetősége magát a valóságot is megelőzi.

Az énnek, a kialakult valóságnak már választania kell, hogy „autentikus" életet fog-e élni vagy sem. Az „autentikus" lét valójában az elsajátítás folyamata – ezt az elemi igazságot Kierkegaard is ismeri. De az ő énjének azon kell munkálkodnia, hogy önmagát sajátítsa el mint abszolút kivételt. Az „autentikus" lét a szubjektum szüntelen alakulásának dialektikája, az ember társadalmi önteremtésének az elszigetelt én önteremtésévé hamisított folyamata. Hegel bosszút áll Kierkegaard-on, s filozófiájának magvát, az emberi önteremtés eszméjét, sikerül legalább ebben a sokszorosan megnyomorított alakban rákényszerítenie üldözőjére.

Az önelsajátítás folyamatát az én szerkezete szabja meg. Milyen ez a szerkezet? Az immanens transzcendencia összebilincselt az embert a világgal, anélkül hogy a „külső" kívül kerülne a szubjektumon. A világ az emberen *belüli* idegenség – maga az ember a „más", önmagának és tulajdon ellentétének vegyüléke, vagy Kierkegaard-ral szólva, test és lélek, véges és végtelen, időbeliség és örökkévalóság, szükségszerűség és lehetőség szintézise. Az önelsajátítás folyamata nem játszódhat le másutt, mint ebben az összetett közegben, a korrelációs természetű valóságban, a lehetséges és a szükségszerű közös terepén. Lássuk, ho-

gyan ábrázolja Kierkegaard ezt a dialektikusnak ígérkező folyamatot.

Az énben – írja – épp annyi a lehetséges, mint a szükségszerű; mind a kettő egyformán lényeges számára ahhoz, hogy keletkezhessen. Tegyük fel, hogy teljesen a szükségszerűnek adja át magát, a mérhetetlen időbelinek egy részletévé, az anyagi világ kiegészítőjévé lesz. Az ilyen én mindig passzív, ha óhajt valamit, akkor is dativusz marad – „jön hozzá" valami –, mozgása nem cselekvés, hanem történés. A determinista, a fatalista elveszti énjét, mert a világ, amelynek egyszerű alkatrésze, lehetőség nélkül csupa szükségszerűség és banalitás, csupa mássalhangzó, amelyet magánhangzók hiányában nem lehet kimondani.

Nézzük most az ellenkező végletet, a szükségszerűt eltaszító, csak a lehetségesben élő ént. Ez az én nem passzív: akarja és maga kívánja felépíteni önmagát, áthágva személyes adottságait, belső határait, hogy egy saját eszméi szerinti ént nyerjen. De ha az én belevész a lehetségesbe, elnyeli a szakadék. Időbeliség híján a legcsekélyebb lehetőség sem válhat valóra, megvalósulásának ideje annyira megrövidül, hogy a pillanatok porává morzsolódik. Alig fed fel a pillanat egy lehetőséget, máris itt a másik, míg végül ezek a fantazmagóriák olyan gyorsan vonulnak el, hogy minden lehetségesnek látszik. Az én, bár önmaga abszolút urának tűnik, puszta árnykép, semmit sem kormányzó, királyság nélküli király, a feltevések mezején imbolygó hipotetikus én, s nem lehet önmagává, mert nem veti magát alá a benne rejlő szükségszerűnek, annak, amit belső határainknak hívhatunk. „A lehetséges olyan, mint egy gyerek, akit meghívnak valahova, s rög-

tőn igent mond; de vajon elengedik-e a szülei? A szülőké a szükségszerűség szerepe."

Az ilyesfajta én – folytatja Kierkegaard – nem az utcán szaladgál. A legnagyobbak közt található, akik alkotásaikat démoniággal telítik, s a húsukba fúródó tüskét nincs szándékukban kihúzni. Nem a tökéletesedés vágya vagy az önbálványozás indítja őket arra, hogy önmagukat választszák céljuknak, hanem a lét gyűlölete; gyötrelmeikkel tiltakoznak az élet ellen, hogy kompromittálják istent, s a lét elviselhetetlenségének bizonyságául féltve őrzik fájdalmukat, a vigasz rácáfolna lázadásuk érveire. Képzeljünk el egy sajtóhibát, amelynek tudata van, s megszökik a szerző elől, nem engedi magát kijavítani: nem! örök tanú leszek ellened, hogy hitvány szerző vagy.

A filozófia Franz Kafkája meghökkentő pontossággal, s minden más szerzőt megelőzve elemzi a polgári értelmiség belső életét, érzelmi és világnézeti válságát, az elidegenültség állapotának típusait. Nem nélkülöz ez a leírás bizonyos filozófiai mélységet és valóságtartalmat. A mechanikus determinizmus – a tiszta szükségszerűség – kritikája majdnem célba talál, az „adott" elfogadása esetén a társadalom valóban nem több konvenciók, banalitások és végzetszerű véletlenek dologi halmazánál; Kierkegaard ellen „csupán" azt a kifogást emelhetjük, hogy az eldologiasulást történelmileg meghatározott társadalmi helyzetek helyett a társadalmisághoz köti általában, mint elkerülhetetlen attribútumát annak az egyénnek, aki érdeklődésével és tevékenységével a külvilág felé fordul. Nagyjából az indeterminizmus cáfolatával is egyetérthetünk, a szükségszerűség ellen lázadó „abszolút szabadság" a marxizmus szerint is

önmagát számolja fel. A zárt énről egyébként már Hegel megírta, hogy nem „az életbe vetette magát", hanem „inkább saját élettelenségének tudatába merült", létezése merőben látszólagos, választásával azt tagadja, amit választott, a szükségszerűtől elvonatkoztatott lehetőséghez szegődve eljátssza összes lehetőségeit, ugyanúgy megszünteti énjét, mintha a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választotta volna. Az ész cselvetésének gondolata megérinti Kierkegaard dialektikáját; a dán filozófus holdja ismét a hegeli nap kölcsönfényében ragyog.

A korlátlan szabadság, a korlátlan szubjektivitás képtelenség – Kierkegaard-nak igaza van ebben, ahogy Hegelnek is igaza volt. De a szabadságot az imént még korlátlannak mondta. Hogyan tűri meg egymást ez a két tétel? Hegel rendszerében a szükségszerűség, mihelyt felismerik, a szabadság anyagává lesz, a tárgyiasuló ember belevési kézjegyét, és saját birodalmához csatolja. Kierkegaard-nál erről nincsen szó. A tárgyi tevékenység kizárása ember és világ minden kapcsolatát elmetszi, az ember az egyik oldalra kerül, a világ a másikra, és Kierkegaard nem teljesítheti azt az ígéretét, hogy a szabadságot a lehetséges és a szükségszerű dialektikájának fogja megrajzolni. A két elem ellenséges egymásmellettiségben, *korrelációban* van, ami természetes is, hiszen a világ – a szükségszerűség mezeje – egyrészt transzcendens, az én számára megközelíthetetlen, másrészt immanens, az énnek önmagával kellene végeznie ahhoz, hogy szabaduljon tőle. Az én szabadsága korlátozott, mert beleütközik a szükségszerűségbe, amely benne magában terpeszkedik el, és ugyanakkor korlátlan

is, mert a szükségszerűség sem más, mint az én komponense.

Fejfájdító eset. Nem volna az, ha Kierkegaard kibonthatná az elvileg korlátlan és gyakorlatilag korlátozott elsajátítás ellentmondásának reális tartalmát, a munkaeszközök fejlődésének potenciális végtelensége és konkrét hatékonyságuk végessége közti ellentmondást, amely a társadalmi gyakorlatban, a munkaeszközök szüntelen tökéletesedése és a társadalmi viszonyok megfelelő átalakítása révén oldódik meg és újul ki egyre magasabb fokon. Kierkegaard-nál azonban a korlátlan szabadság eszméje nem a fejlődés soha le nem záruló lehetőségén, hanem *a jövő kiszámíthatatlanságán* alapul, az elvontság valótlan egében lebeg, s fájdalmas sóvárgással tekint le a szükségszerűség világára, ahol megvalósulhatna, ha végleg ki nem utasították volna onnan. Korlátlanul szabadok vagyunk, és mégsem vagyunk azok; külső meghatározottságoktól mentes formai-cselekvési szabadságunk arra való, hogy elvezessen bennünket a tartalmi szabadság állapotába, de a célja örökre elérhetetlen, mert az egyetlen terep, ahol megvalósulhatna – a szükségszerűség világa –, a szabadság poláris ellentéte.

Lehetetlen tehát a szabadság? Ha az volna, az ént elevenen megsütnék a szükségszerűség ördögei. Lehetségesnek sem mondható, mert a világ immanens transzcendencia, a „más" időtlen koloncként akaszkodik ránk. Az én bűnös – szögezi le Kierkegaard –, akár önmagát választja, akár nem. Abszurd helyzet, amellyel a logika, az emberi számítás nem birkózhat meg. Szerencsére az ideológia kár-

tyalapjaiból nem szokott hiányozni a joker: isten előlép rejtekéből, és egy csapásra elintézi a fogas kérdést.

Kierkegaard istene, teremtőjének szabadságeszményéhez híven, a zárt én irracionális tulajdonságait veszi fel. Nem törvényhozó politikus, jutalmazó és büntető erénycsősz, bohém nőcsábász, művészi fantáziájú világész vagy jovális öregúr; még kevésbé komor természeti törvény vagy fortélyos történelmi szükségszerűség. A dán isten, ahogy Thust, Kierkegaard egyik magyarázója megállapítja, az egyediség szabálya, az összes kivételeket igazoló kivétel. Minden emberi attributum alkalmazható rá – állítja Kierkegaard –, kivéve a szükségszerűséget; ő az abszolút lehetőség, a lehetetlen lehetősége. Ez az isten csodálatosabb csodákra, képtelenebb képtelenségekre képes, mint bármely elődje. A hagyományos istenek az ellentmondások elsimítását helyezték kilátásba; dán kollégájuk az első, aki az ellentmondásmentességnek irracionalitásában is viszonylag ésszerű csodája helyett a kiáltó önellentmondás abszurdumát ígéri, azt tudniillik, hogy – ha kedve tartja – béklyóink leoldása nélkül szabadít meg béklyóinktól, véget vet idegenségünknek a világban, ahol örökre és eleve elrendelten idegenekként bolyongunk.

A szabadság állapota az emberi lehetőségeket meghaladó abszurd csoda. Isten transzcendens. Talán túlvilági? Nem: a túlvilág elsöpörné a két megingathatatlan kiindulópontot, a szubjektivitást és a korrelációt, feltételezné, hogy az én előbb-utóbb beleolvad egy végtelen objektív szellembe, és kikászálódik a világból, amelyhez az előfeltevés szerint szorosabban odaláncolták, mint Prométheuszt a sziklához. A transzcendencia Kierkegaard-nál egyszerűen

az, ami elvileg különbözik az éntől. Ilyen persze a természet is, de a dán istennek van önérzete, nem alacsonyodik természet-istenné. Következetes az abszurdumban, s gyarló emberi szóval bizonyára így szólna: ha lúd, legyen kövér. „Isten – közli Kierkegaard – egyáltalában nem külső hozzánk képest, mint például egy rendőrügynök." Transzcendens, mert emberfeletti, de nem a szubjektumon kívüli, mert ő maga az abszolút szubjektivitás. Kierkegaard istene *immanens transzcendencia.*

Így hát kétféle immanens transzcendencia létezik? Igen. Hallgassuk Kierkegaard-t: a transzcendens, a „más", először a körülöttem levő meghatározatlan, általános légkör – a pogányoknál a sors –, majd az előttem levő általános akadály – a zsidóságnál a törvény –, végül belsővé válik, és egybeesik azzal, ami *bennem magamban a „más"* – a kereszténységben a bűn. Van azonban egy másfajta transzcendencia is: az igazé, a szabadé, az öröké – *a jó transzcendenciája.* Mindkét transzcendencia „más", nem én vagyok, noha bennem van.

Próbáljuk lefordítani Kierkegaard kissé homályos kijelentéseit. A „rossz transzcendencia" – a „sors", a „törvény" vagy a „bűn" – az ellenséges erővé idegenült emberi tevékenység, amely az egyénben a kiszolgáltatottság, a tévelygés érzését kelti. A „jó transzcendencia" ugyanez az elidegenült tevékenység, mint a világ elsajátításának elvont lehetősége. A természetfelettivé misztifikált társadalmi gyakorlat szükségképpen kétarcú, félelmetes és reményteli. A hagyományos monoteizmusok transzcendens lényei egy személyben egyesítették ezt a két arculatot; a

Kierkegaard-féle transzcendencia kettéhullik egy rossz, fétisarcú világra és egy jó, csodatévő varázslóra.

A gyakorlat „szervetlen testünkké" formálja a természetet és társadalmi lénnyé az embert, ha a tartalmi szabadság útján jár, s tagadja önmagát, ha letér erről az útról. Kierkegaard tudatában a tartalmi szabadság felé tartó gyakorlat – az „autentikus" emberi lét – az egyén isten színe előtti léteként jelenik meg, az ellenkezője pedig istentől elrugaszkodó létként. Az énnek – írja – isten a mértéke: egy tehénpásztor, aki csupán a tehenei előtt, egy uralkodó, aki csupán a rabszolgái előtt én, nagyon alacsonyrendű én. A szubjektum, akár önmagát választja, akár nem, akár a tiszta lehetőség oldalára áll, akár a vak szükségszerűségbe illeszkedik, istennel együtt énjét is elveszti, és valótlanná lesz; csak az isten előtti lét tudata teszi az ént végtelenné. Kétféle életet folytathatunk: valótlant és valóságosat; s mert a szubjektivitás abszolút, rajta kívül semmi sincs, *a valóság fogalma* legsajátabb értelmében *a világgal összetapadt, isten abszurd csodájának élő, a szabadság állapotának lehetetlen lehetőségében reménykedő, „autentikus" egyéni létet jelöli.*

A FORMAI SZABADSÁG. SZORONGÁS ÉS BŰN. MOZGÁS ÉS IDŐ

A cselekvés végtelen lehetőségét – a formai szabadságot – a zárt én készséggel elismeri, úgy értelmezve a dolgot, hogy a szubjektivitásnak nincsenek külső korlátai. Az em-

ber „végtelen szellem", tárgyaktól nem korlátozott, szabad lény, akinek nem a gondolkodás, hanem a „lét", a tevékenység a lényege. Tevékenysége csak a világban fejthető ki, a világ azonban meg nem hódítható transzcendencia; a szubjektum vonzódik hozzá és fél tőle, keresi és menekül előle, magatartását – Kierkegaard-ral szólva – antipatikus szimpátiának és szimpatikus antipátiának nevezhetjük. Törekszik a világ felé, mert szabadságának nincs másutt talaja, de a világ rejtelmes kérdőjel, áthatolhatatlan üresség, s mint ilyen, nem meghatározott és meghatározó tárgya a tevékenységnek. A cselekvés, amelyre a szabadság végtelen lehetősége ellenállhatatlanul sarkallja az embert, konkrét tárgyak helyett *az ismeretlenre, a semmire irányul.*

A szabadság tehát az ismeretlen felé lendülő, tárgy és cél nélküli cselekvés lehetősége, sőt – nyugodtan állíthatjuk – *kényszere:* aligha volna korlátlan lehetőség, ha sohasem valósulna meg, cselekvési szabadság, ha nem nyilvánulna tettekben. Tenni *kell,* mert *lehet.* De hogy mit és hogyan, arra az ember a cselekvés tárgyának ismeretlen volta miatt nem kaphat választ. Lehetősége „a szabadság szédülete", fékezhetetlen kísértés, szenvedélyes vágyakozás a semmi fenyegető mélységeibe – egy szüntelenül pörgő búgócsiga érezhetne így. Ha ez az érzés határozott tárgyra vonatkoznék, félelem volna, ám éppen az jellemzi, hogy nincs tárgya. A tárgy nélküli félelemnek *szorongás* a neve.

A szorongást nem idézhetné elő egymagában sem a szabad cselekvés lehetősége, sem az emberi célok homálya. A tevékenység célja és kimenetele aligha adna okot az aggodalomra, ha nem *kellene* cselekednünk, s a cselekvés

nem a szorongással párosulna, ha céljai pontosan körülírhatók és megközelíthetők volnának. A szorongás a cselekvési kényszer és a kibetűzhetetlen célok együttes hatásának származéka, amely Kierkegaard jóvoltából átveszi a felismert szükségszerűségek szerepét, s a szabadság ellopott ünneplőjében feszítve, az ember iránymutatójának, belső vezérének posztját bitorolja.

A szorongás elszigeteli az embert múltjától, belepréseli a jelen eliramló pillanataiba, nekihajszolja a bizonytalan jövőnek; riasztó, szétfolyó eszme valami megnevezhetetlen jóról, ami kockán forog, s egy elkövetkező valamiről, amit nem láthatunk előre. Szívesen megkérdeznénk Kierkegaard-tól, hogy mi forog kockán, és mit nem láthatunk előre, ki kötődik a pillanathoz, és ki szédül meg a jövő örvényeitől, ki és miért óhajtja mohón azt, amitől fél; de talán célszerűbb lesz Marxhoz fordulnunk kérdéseinkkel. A szabadság folyamata a világ mind szélesebb körű elsajátítása az ember részéről, prózai alapja tehát a bővített újratermelés. A tulajdonképpeni „emberi" létnek ez a feltétele. A bővített újratermelés azonban szilárd, állandó jelleggel először az árutermelő társadalomban, a tőke létfeltételeként valósul meg. A tőkés rendszerrel egyfelől adva van a bővített újratermelés technikai *lehetősége* és társadalmi *kényszere,* másfelől a társadalmi tevékenység eredményét elrejtő s végül visszájára fordító magántulajdonosi szétforgácsoltság és osztályantagonizmus. Maga *a tőkés vállalkozó* az a személy, aki a jelen pillanatnyiságába nyűgözve, a szabadság látszatát öltő véletlenek szédületében, rettegő vágyakozással veti magát a kiszámíthatatlan jövőbe, kockára téve a meglevő „jót" az ismeretlenért,

mert lehetetlen nem részt vennie a társadalmi hazárdjátékban. Szabadsága természetének tűnő kényszerűség, a verseny kísértő és kétes csatatere az egyetlen, ahol vállalkozói – az ideológia nyelvén „emberi" – természetét érvényre juttathatja. A tőke terjeszkedésének arányában a társadalom rohamosan kicsúszik a tudatos ellenőrzés alól, s a veszély, a fenyegetettség, a szorongás hisztériáját plántálja mindazokba, akik a fennálló termelési módon nem tudnak vagy nem akarnak változtatni. Ez a sorsa a polgári értelmiségnek is. Nem kell azt képzelnünk – írja Marx –, mintha ennek a rétegnek összes tagjai szatócsok volnának, vagy lelkesednének a szatócsokért. Pusztán arról van szó, hogy gondolkodásukban nem jutnak tovább azoknál a korlátoknál, amelyeknél a szatócs nem jut tovább az életben, s ugyanazokra a megoldásokra hajtja őket az elmélet, ahová amazt az anyagi érdek és a társadalmi helyzet a gyakorlatban hajtja.

Vegyük sorra a szatócs tragédiájának szereplőit. Színre lép a vállalkozó, majd a tőkés életformának, az általában vett tőkének tudatbeli megszemélyesítője, az úristen. Ő a „jó transzcendencia", a képtelenségek mindenható atyamestere, az abszolút lehetőség. Meghitt viszonyban van emberünkkel, akit egyébként Ádámnak hívnak, s egyelőre boldogan paskolja az ártatlanság langyos vizét. Ádámban is van valami isteni: tulajdona révén, amelyet szabad és halhatatlan lelkének vall, részt kap a „végtelen szellemből", a „jó transzcendenciából". Drámai jelenet pereg a színpadon. Isten figyelmezteti Ádámot: szabad vagy, bármit megtehetsz, de ha beleharapsz a verseny almájába, könnyen pórul járhatsz. Ádám tanácstalanul tűnődik. Mi-

féle szabadság az övé, ha egy almától is eltiltják? S miért éppen az tiltja el, aki az almát teremtette? Hát nem arra teremtette, hogy beleharapjanak? Furcsa szerzet az isten: szabadsággal ajándékoz meg, mintha maga akarna harapásra csábítani, azután halállal fenyeget arra az esetre, ha nem hevertetem parlagon azt a képességemet, amelyet bizonyára nem azért kaptam tőle, hogy ne éljek vele. Muszáj beleharapni az almába. Ádám harap, és csődbe jut, cége minden józan számítást megcsúfolva, szégyenletesen megbukik. A tönkrement tulajdonos elszakad istenétől, azaz nyilvánvaló, hogy a kockázatvállalás pillanatában istent tette kockára, és *bűnt követett el.* Jobb lett volna veszteg maradni, ellenállni az „időbeliség", az „érzéki világ" kísértésének, de hát mit tehetett a szerencsétlen, ha szabadnak teremtették, s tulajdonát, vagy az ő nyelvén szólva, szabadságát, másképp és másutt nem érvényesíthette?

Kierkegaard gondolatvilágának egyik felében az abszolút bizonytalanság, az időbeli érzéki lét „rossz transzcendenciája" áll, a másikban az abszolút bizonyosság, az időtlen istenség „jó transzcendenciája". Mind a kettő „immanens", az emberi lét alkotóeleme. Az ember középütt, kettős kötöttségben, két taszító- és két vonzóerő tárgyaként vergődik. Vonzza a „véges", mert szabadsága más talajon nem valósulhat meg, s vonzza az istenség, mert bizonyosságot csak a „jó transzcendenciában" találhat; de a „véges" ugyanakkor taszítja is szívszorongató bizonytalanságával, és isten is taszítja, mint cselekvésre sarkalló szabadság. Ádám a fejét kapkodja ebben a zűrzavarban, az ellentétes erők ízekre tépik, koncul dobják a látszólag ok

nélküli történéseknek. Mi magyarázza, hogy eltántorodik az isteni bizonyosságtól, amely nem kisebb erővel hat rá, mint az ellenkező oldal, s az „eredendő bűn" aktusával fejest ugrik a kockázatok forgatagába? Mi tudjuk a magyarázatot; Kierkegaard el sem hinné. Annyit mond csupán, hogy a „végesben" élő ember bűnös, mert isten helyett a világhoz, az örökkévalóság helyett az elfutó időhöz csatlakozott, bűne pedig ésszerűen meg nem okolható, önmagát feltételező minőségi ugrás, titokzatos szakadás. És nem is mondhat többet, hiszen a bővített újratermelés tőkés formájának ismerete nélkül valóban irracionálisnak látszik, miért hagyja el egy szellemi képességekkel felruházott lény a biztonságot a bukásért vagy legalábbis annak elkerülhetetlen kockázatáért, miért tér le a sima útról, s táncolja át borotvaélen az életet.

Nem mesterkélt-e ez az értelmezés? Szabad-e párhuzamot vonnunk az emelkedett lelkű teológus és a számító üzletember között? Talán óvakodnánk ettől a tiszteletlen lépéstől, ha nem maga Kierkegaard jelentené ki, hogy *az első bűn határozza meg a minőséget, vele kezdődik a személyiség, a szubjektivitás, az én, a történelem* – s ha nem volna kézenfekvő, ki az a társadalmi személy, aki úgy nyeri el „énjét", úgy gyakorolja „szabadságát", úgy kezdi történelmét, hogy mint tulajdon létfeltételére, a vaksors kockázatára, a véletlenekre bízza életét. Kierkegaard elkülönült énje a tőkés árutermelés termékeként szükségszerűen választja létformájául a „bűnt", az érzéki világ „rossz transzcendenciájában" folytatott, előreláthatatlan következményekkel járó magántevékenységet, amellyel elidegeníti magától saját társadalmi hatalmának „jó transzcendenciáját".

Annak megítélésében, hogy milyen előzményekre tekinthet vissza az érzéki lét bűnösségének Kierkegaard-féle változata, csak részben érthetünk egyet Haeckerrel, aki a dán filozófus egyik könyvét „a XI. század legnagyobb szellemi alkotásának" mondja. A XI. század ideológiája felszította a túlvilági feloldozás reményét, Kierkegaard-ból viszont, ebből a hitetlen hívőből, hiányzik a túlvilág iránti bizalom happy endet ígérő optimizmusa. Az emberi színjátékban ne számítsunk boldog befejezésre, az utolsó felvonás is a földön, a bűn nyomorúságos hazájában játszódik le. Köztudott azonban, hogy a lét immanenciájának gondolatát a feltörekvő polgárság alkalmazta szellemi fegyverként a középkor ellen. Kierkegaard „bűne" a *polgári* hagyományokhoz kapcsolódik, azzal a csekély módosítással, hogy eredetileg forradalmi tartalmuknak ellenkező előjelet ad. A polgár valamikor régen, osztálya hőskorában még biztosan számított rá, hogy istene vagy a természet helyesli és pártfogolja az érzéki tevékenységet. Az evilági lét nem „bűn", amíg nagyjából zavartalan távlatok nyílnak a bővített újratermelés előtt; akkor lesz azzá, amikor a termelési viszonyok elködösítik ezeket a távlatokat. A „bűn", amelyet Kierkegaard a fejébe vett, nem középkori csökevény, nem is megszakítatlanul tovább élő polgári hagyomány, hanem a kettő kereszteződése, a tőke korszakába oltott XI. század, a középkoriasuló, elbarbárosodó polgárság eszmei torzszülöttje.

Térjünk vissza Kierkegaard nézeteihez az „eredendő bűnről". Miért hagyja faképnél az ember az isteni bizonyosságot, az ártatlanság paradicsomát, s vág neki zabolátlan szenvedéllyel a bűnös érzéki világnak? Sem a külvilágban

nincs meg ennek az oka – amiről semmit sem tudunk, nem játszhat szerepet az elhatározásban –, sem a belső élet nem ad rá magyarázatot, mert a szellemet lényege és érdekei a végtelenhez, az istenséghez fűzik. A bűn „a világ titka", amely kisiklik a tudomány, a logika markából. Irracionalitása az egyénre utal, az egyén pedig nem a spekulatív gondolat tárgya, dialektikájának iránya homlokegyenest ellentétes a spekulációéval. A kereszténység, amikor a bűnből indul ki, az egyént veszi alapul, „s a kereszt jelével zárja el a filozófia útját".

Az eredendő bűn aktusának előadása során Kierkegaard-t nem feszélyezik logikai megfontolások. Az ártatlanság – úgymond – a szunnyadó szellem békés, nyugalmas állapota. Ám ugyanakkor másvalamit is magába foglal, ami nem viszály, és nem harc, hiszen nincs mi ellen harcolni. Mi ez a másvalami? Semmi! A szellem előrevetíti álmában saját valóságát, ez azonban tüstént elillan, mihelyt meg akarják ragadni – tehát semmi. De a semmi szorongást kelt: „az ártatlanság mély misztériuma az, hogy szorongás is." A szorongás akkor lép fel, midőn a szellem, szabadságának mélységeit fürkészve, *a végesre veti magát, hogy rá támaszkodjék.* Ebben a pillanatban minden megváltozik, s a két pillanat – az ártatlanság és a bűn – között történik meg a titokzatos, logikailag megokolhatatlan *minőségi ugrás.*

A bűn aktusával lesz az erkölcsileg addig közömbös időbeli, érzéki világ a bűnösség szinonímájává és a büntetés színterévé. Az ember halállal bűnhődik tettéért, s minél fennköltebb a szelleme, annál szörnyűbbnek találja a halált. Az állat nem hal meg; a szellem úgy tekint az elmú-

lásra, mint „a rémületek királyára". Az érzéki világ a bűnhődés, a pusztulás birodalma.

Azt hihetnénk – folytatja Kierkegaard –, hogy a bűn elkövetésével a szorongás elenyészik, mivel a szabad cselekvés *lehetőségeként* bukkant fel, s a lehetőség megszűnik, ha megvalósul. Nem így van. Az ember az első minőségi ugrás után újra kapcsolatba kerül az ismeretlen jövővel, újra erőt vesz rajta a szorongás, és a megszakításos mozgás megismétlődik, *„az egyéni élet története ugrásszerűen halad állapotról állapotra"*. A logikát, amely nem tudja mire vélni ezt a csillapíthatatlan vitustáncot, Kierkegaard kicsúfolja értetlenségéért. „Az elvont értelem számára az egyszeri nem jelent semmit, de az ezerszeres már valami; ez azonban teljesen értelmetlen, mert az ezerszeres vagy ugyanannyiszor jelenti az elsőt, vagy együtt véve annál jóval kevesebbet. Babonás, aki a logikában arra tart igényt, hogy az új minőséget mennyiségi haladással okolja meg." *Az új minőség közvetítés és átmenet nélkül, „a hirtelenség rejtélyével" keletkezik:* nem magyarázza sem a legmagasabb, sem a legalacsonyabb mennyiségi fok; az infinitezimális nagyságok nem adnak kulcsot a szellemhez. A mozgás szakadatlan ugrás az életbe, transzcendencia, amelyet a *szenvedély,* s nem a logikai reflexió valósít meg.

Kierkegaard szentbeszédéből tüstént szembeötlik, hogy a mozgás *szubjektív kategóriaként* szerepel, akárcsak a minőségi ugrás, amelynek fogalma a bűnre szűkül. Szubjektivitása buktatja ki a logikából, mint a szenvedély irracionális kitörését. Most már pontosabban érthető, miért abszolút ellentéte a természet – a „külső" – az embernek, miért nem érvényes rá a mozgás és az idő fogalma, miért

alkalmatlan a tudomány és általában a logika az igazság feltárására. Az is világos, honnan ered a mozgás irracionalitása, szeszélyes ugrásszerűsége. Az emberi szabadság cselekvési kényszer, de a cselekvés és érzelmi kísérője, a szorongás, tárgyilag meghatározatlan. Ha reális tárgya volna – állítja Kierkegaard –, nem léteznének minőségi ugrások, csak mennyiségi átmenetek; tárgya azonban a *semmi*, így a mozgás az ugrások sorozata. A személyiség az állapotok összefüggéstelen egymásutánjára esik szét, csapongó tevékenységének cikcakkjait egy olyan világba írja, amelyben éppen e tevékenység rendezhetetlen összevisszasága miatt nem találhat rendet. A világ kaotikus, mert a cselekvés is az, a cselekvés kaotikus, mert a világ is az. Nincs kiút a körből – ehhez magát a cselekvés módját kellene átalakítani. Mindenesetre akár áttöri az ember a kört, akár benne forgolódik a végkimerülésig, akaratlanul is megerősíti azt a hegeli igazságot, hogy azok vagyunk, amit cselekszünk.

A „*kvalitatív dialektika*" forrása a szabadság kényszere és tárgyi meghatározatlansága, az ember kettős – „isteni" és „világi" – kötöttsége, a szorongás mint az ember „korlátlan szubjektivitásának" és a „transzcendens" világtól való korlátozottságnak ellentmondásos pszichológiai egysége. Ez szabja meg az *idő* szerkezetét is, amely a mozgás közege és függvénye lévén, szintén a szubjektum tartozéka.

Az egyéni lét szerkezetétől függő „valóságos" időt Kierkegaard „időiségnek" (temporalitásnak) nevezi, megkülönböztetve a közönséges értelemben vett, csak a „végesre" vonatkozó időtől. Első pillantásra úgy tetszik,

mintha rácáfolna itt önmagára, mert igaz ugyan, hogy a véges dolgok világát gyakran illette az időbeliség jelzőjével, ám azt is leszögezte, hogy a természet holt, mozdulatlan, az időnek nincs rá nézve jelentősége. Az időfogalom tisztázása feloldja ezt a látszólagos következetlenséget. Az időt rendszerint mint végtelen, megszakítatlan egymásutániságot szokták meghatározni – hangoztatja Kierkegaard –, s úgy vélik, innen már csak egy lépést kell tenni ahhoz, hogy múltra, jelenre és jövőre oszthassák. Ha a végtelen időfolyamatban találhatnánk egy szilárd pontot, egy villanásnyi jelent, a felosztás nem is volna kifogásolható. De a folyamat egyetlen pillanata sem „jelen", hanem maga is folyamat, amely – bármilyen gyorsasággal tűnjék is el – megőrzi a múlt és a jövő meghatározottságait, ahelyett hogy kizárná őket. Csak az elvont értelem gondolja jelennek, megakasztva, mintegy térbelinek képzelve a folyamatot. A megszakítatlan folyamatnak ábrázolt idő nem rendelkezik semmilyen jelenidejű mozzanattal, hiszen ha a pillanatnak az a sajátossága van csupán, hogy eltűnik – s ezt fejezi ki a „movere" igéből képzett „momentum" főnév –, akkor egyszerűen nincs. Ha pedig nincs jelen, nincs múlt és jövő sem: az idő végtelen és tartalmatlan *semmi.*

Kierkegaard gondolatai, ahogy hajdan a zénóni apóriák, sejtetik az idő és a mozgás dialektikus természetét. Ha a mozgás elképzelhetetlen nyugalom nélkül, s folyamata maga is *állapot* – az elhajított kő a mozgás állapotában *van,* leeséséig *változatlanul* ez a minősége –, az idő sem lehet puszta „folyás", nyomtalan beleomlás a semmibe. A mozgékony időnek nyugalmas a szerkezete: futásának osztatlan lendülete pillanatokra oszlik, s minden pillanat

– noha ugyanúgy tovasiklik, mint az idő általában – a keletkezés és eltűnés egyidejű *jelenléte,* az eliramló lét tartóssága, kikristályosodása, nyugalmi állapota. Nem a mozgás *és* a nyugalom – két egymás melletti elem – *összetétele,* hanem egyszerre és azonos vonatkozásban mind a kettő: *amennyiben* mozgás, *annyiban* nyugalom; maga a „folyás" az, ami tart, és *jelen* van, maga a *„levés"* – a keletkezés, amely ugyanakkor eltűnés is – az idő időtlen *léte,* állapota. Kierkegaard-nak tehát igaza van abban, hogy nyugalom nélkül nincs pillanat, pillanat nélkül nincs jelen, jelen nélkül nincs idő. Bírálatának negatív dialektikáját azonban nem követi a helyes kifejtés pozitív dialektikája. Miért? Mert az összetartozó ellentétpárok egységét kettévágja az immanens transzcendencia, Kierkegaard egész filozófiájának metafizikus vezéreszméje. A „rossz transzcendencia" fogalma azt hirdeti, hogy a világ kaotikus semmi, cseppfolyós, szétpergő alaktalanság, amelyet az ember sem köthet meg, nem tömöríthet kijegecesedett, értelmes formákba. A semmi-világ a semmi-idő ürességében gomolyog. De a lét a megmaradással, az állandósággal egyértelmű, s a „sum" közvetlen bizonyosságot szolgáltat róla. Mi volna biztosabb saját létemnél, az egyetlen bizonyosságnál? Kell hát valahol valami állandónak, valami szilárdnak lennie: ha nem a világban, akkor a vele ellentétes póluson. Az egyik pólust a világ foglalja el, a bomlékonyság végtelenül tartalmatlan semmije, a másikat a világ attributumaitól tökéletesen mentes „jó transzcendencia", a végtelenül tartalmas, változatlan jelen. Belső kapcsolatot a két pólus között ne keressünk. Kapcsolatuk azért mégis van, mert mindkét transzcendencia *immanens,*

az emberen belüli. Az ember – a véges és a végtelen, az idő és az örökkévalóság szintézise – saját énjében fogja össze a két szélső ellentétet, ezek pedig nyomban a „temporalitás" biztató egységébe fornak, körülbelül úgy, mint az esküdt ellenségek, ha ugyanazon az omnibuszon utazva, egymáshoz verődnek a zökkenőknél.

Az időnek és az örökkévalóságnak a *pillanat* az egyesülési pontja. Mi a pillanat? Nem az idő meghatározottsága – az időt az eltűnés jellemzi –, hanem a maradandó visszfénye a mulandóban, az örökkévalóság atomja, amellyel adva van a temporalitás fogalma oly módon, hogy az idő folytonosan betör az örökkévalóba, ez pedig szüntelenül átjárja az időt. A pillanat a jelen tenyérnyi szigete az elmúlás sodrában, tőle kap a semmi felé tartó alaktalan áramlás formát és szerkezetet, hozzá viszonyítva oszlik az eredetileg tagolatlan időfolyamat múltra és jövőre. „Külső" és „belső" – a dolgok és az ember – antinómiájának és korrelációjának megfelelően az idő is kétféle, valótlan vagy valódi, a dolgok szétmálló ideje vagy az állandóság vázához tapadó temporalitás.

A temporalitást az ember „tételezi", aki szabadsága szédületében a véges dolgok szakadékába zuhan, lehetőségeinek megvalósulását a világban kutatja, végtelen, isteni szellemét a semmi homokjába ülteti, jövőjét mint az örökkévalóság szubjektív, immanens formáját, a szabadság korlátlan egyéni lehetőségét, egyszóval mint szorongást éli át. Az időt a *bűn,* az örökkévalósággal szembehelyezkedő, de annak alapján megvalósuló szabadság-aktus szervezi temporalitássá. A „valódi" idő tehát *szubjektív kategória,* az ember szabadságának gyümölcse, amely a

véges és a végtelen, a „rossz" és a „jó transzcendencia" párosításával kitermelt különös hibridként magán viseli az idő és az örökkévalóság jegyeit, s mind a kettőtől különbözik. Nem idő, mert az örökkévalóval érintkezve, szilárdságra tett szert, s nem örökkévalóság, mert léte a pillanatra korlátozódik. A pillanat a jelent jelöli múlt és jövő nélkül: – írja Kierkegaard –: ebben áll az érzéki élet tökéletlensége; az örök szintén a jelent jelöli múlt és jövő nélkül: ebben áll a tökéletessége. De ha a pillanatnak sem múltja nincs, sem jövője, mi fűzi össze az előző és a következő pillanattal? Mi forrasztja a temporalitás szakadásos mozzanatait egységes folyamattá? Semmi. A pillanatot a bűn „tételezi", a bűn pedig hirtelen ugrás, előfeltételek nélküli új minőség. A temporalitás a pillanatok szaggatott sora, ahogy a mozgás az ugrásoké. Minden új pillanat újjászületés, transzcendencia az előzőhöz képest – állítja Kierkegaard, mintha a majdani Proust-féle regényszerkesztést akarná jó előre elméletileg megtámogatni. Az idő szentháromsága eszerint a következő: egyfelől a szakadatlan eltűnés amorf világa, másfelől az örökkévalóság szakadatlan jelene, s a kettő között a folytonosság nélküli mozzanatokból felhalmozódó temporalitás, a pillanatok zűrzavara, amelyet Ádám, a szabad vállalkozó formált ilyenné, amikor – szellemi – tőkéjét a káoszba fektette.

Kézenfekvő, hogy a történetiség sem a két szélső pólust, sem szintézisüket, a temporalitást nem illeti meg. A mozdulatlan örökkévalóságnak nincs története; a világnak sincs, mert elillan a semmibe; a temporalitásnak sincs, mert összefüggéstelen pillanatokra hullik. A pillanatszerűség a fejlődés dialektikájának leghalványabb nyomait is kitörli.

Darwin már az ember származását kutatja, amikor Kierkegaard papírra veti azt a félelmesen középkori hangulatú mondatát, hogy az ember sohasem vált volna azzá, ami, ha valaha állat lett volna. Története csak az embernek van, a természetnek nincsen; de az ember története előzmények nélküli, a bűn titokzatosságából ugrik elő – „hogy hogyan, azt semmilyen tudomány nem mondhatja meg" –, s felnagyítva reprodukálja az egyéni lét bukdácsolását állapotról állapotra. Az egyén: önmaga és a faj; részese a fajnak, ahogy a faj az egyénnek; a faj története tehát az egyénével azonos. A történelem a pillanatok sora, amelyet az egymást váltó nemzedékek mindig újrakezdenek, amint az egyén is újrakezdi életét minden egyes szabadság-aktussal. „Valamennyi nemzedék sokat tanulhat a másiktól, de azt, ami sajátosan emberi, egyik sem tanulja az előzőtől. Ebből a szempontból minden nemzedék elölről kezdi, mintha ő volna az első, egyiknek sincs új feladata azon túl, ami az előző nemzedéké volt, s nem jut messzebbre, mint amaz, hacsak az előző nemzedék el nem árulta feladatát, meg nem csalta önmagát." S vajon mi a nemzedékek feladata, mi az a „sajátosan emberi", amit meg kell valósítaniok? „Sajátosan emberinek a szenvedélyt nevezem, amelyben minden nemzedék teljesen megérti a másikat és önmagát. Így, ami a szeretetet illeti, egyik nemzedék sem tanult szeretni a másiktól, egyik sem kezdi másutt, mint a kezdetnél, egyik újabb nemzedéknek sincs kisebb feladata, mint az előbbinek, s ha távolabb akar jutni nála, csak üres és rossz szavakat hajtogat... Az ember legmagasabbrendű szenvedélye a hit, ezt pedig egyetlen nemzedék sem kezdheti máshol, mint az előző... Minden nemzedéknek meg-

van a maga feladata, és nem azzal kell törődnie, hogy a másiknak ugyanez volt a feladata."

Világos beszéd. Ha a valóság az egyén irracionális belső élete, akkor a mozgás a reflexióktól mentes szenvedély függvénye és eredménye, s a társadalmi folyamat, a nemzedékek története, az érzelmek hullámzásává alakul át. Nyilvánvaló, hogy az érzelmek egyéniek, nemhogy a nemzedékek egymásutánjában, de többnyire ugyanannak az egyénnek az életében sincs látható folytonosságuk, s nem vehetők át, mindenkinek magának kell újra meg újra átélnie őket. Így a történelem örökös nekifutássá lesz, szüntelen újrakezdéssé. Dialektikus folyamata mozdulatlanná dermed, meg nem különböztethető pillanatok szilánkjaira pattan; a minőségi ugrások nyugtalan dialektikája az elvont azonosság élettelen metafizikájának bizonyul.

A SZABADSÁG FOLYAMATA. AZ ÉLET NEM-AUTENTIKUS STÁDIUMAI ÉS AZ ISMÉTLÉS

Kierkegaard látszatdialektikájának metafizikus tartalmát az *ismétlés* fogalma összpontosítja.

Az ember idegenként él a transzcendens világban, az örökkévalósággal szemközti póluson, ahol énje veszélyben forog. Könnyen válhat a köznapiság foglyává, eltávolodva önmagától, a beléhelyezett isteni szellemtől. Sokféleképpen tagadhatja az örökkévalóságot: „a tréfában, a polgári ész prózai részegségében, a világi dolgok iránti lelkesedésben." Mit tegyen, hogy a polgári próza el ne némítsa szabadságá-

nak fájdalmas költészetét? A világot nem formálhatja sajátjává, és nem is rejtőzhet el előle. Amikor istentől adományozott szellemét, összetett lényének maradandó elemét beleoltja ebbe a semmibe, nem nyer többet a pillanatnál. A semmivel való kényszerűen szabad kapcsolat az ugrások pillanataira tördeli az emberi létet. De éppen a pillanat az, amiben a szabadság, az emberben rejlő örökkévalóság megnyilatkozik. A pillanatot kell megörökíteni. Ez a művelet az *ismétlés*.

Kierkegaard az ismétlést a platóni visszaemlékezéssel hasonlítja össze: ez is, az is kísérlet az állandóság megragadására, a bizonyosság keresése az ingatag érzéki világban. Különbségük abban áll, hogy a visszaemlékezés a múltra, az ismétlés a jövőre irányul, az egyik immanens, a másik transzcendens. Hogy értsük ezt? Kierkegaard magyarázatai a szokottnál is zavarosabbak, állítólag azért, „hogy az eretnekek ne érthessék". Körülbelül a következőkről van szó: a platóni visszaemlékezés *logikai folyamat*, az ideák emlékképei alapján történő ráeszmélés az egyesben az *általánosra*, amely immanens, mert az érzéki dolgok részesednek belőle. A visszaemlékezés, mint az általános kutatása a logika segítségével, a tudományok – Kierkegaard nyelvén az „első filozófia" – módszere. Az ismétlés ezzel szemben nem logikai, nem tudományos, hanem *irracionális* kategória, a „második filozófia" eszköze: olyan magatartás, amely a múlt helyett a jövő felé fordul, a jövő pedig kiszámíthatatlan, nincsenek szabályai, nem tartalmaz semmi általános érvényűt. A múltat ismerhetjük, a jövőt nem; szilárd pontot nem találhatunk másutt, mint a múltban, s az állandóságot, az „örökkévalóságot" nem keríthetjük kézbe más-

képpen, mint a múlt megismétlésével, a pillanat megörökítésével. Az ismétlés a végtelennel megszorzott pillanat.

Nem kell különösebben éles szem ahhoz, hogy észrevegyük az ismétlés kategóriájának szinte hivalkodó önellentmondását. Ez a groteszk művelet az egzisztencia, az egyéni lét szilárdságát, folytonosságát kívánja biztosítani – „nélküle az egész élet zavaros lárma" –, fenntartva a mozgás és az idő szakadásos szerkezetét, amely eleve kizár minden szilárdságot és folytonosságot. Az ismétlés sorozatos újrakezdés, a pillanat transzcendenciája az előző pillanathoz képest, előkészítetlen ugrással létesülő új minőség. Legalábbis Kierkegaard annak mondja. De milyen jogon? Hogyan nevezhető újnak és a jövő felé irányulónak az, ami változatlanul ismétlődik? Egyszerűen úgy, hogy a régire „az abszurdum erejénél fogva" az újdonság címkéjét ragasztjuk. Emlékezzünk Kierkegaard-nak a közvetítés, a szintézis hegeli fogalma elleni érveire: ha az új minőség a tézis és antitézis mozgásából keletkezik, akkor nem új, ha meg új, akkor nem keletkezhet két meglévő mozzanat összetételéből, s létrejötte logikailag indokolatlan. Az ismétlés dialektikája jóval könnyebb – jelenti ki Kierkegaard –: ami megismétlődik, az *már volt,* s éppen ebben kell felismernünk újdonságát. Aki a jövőt múltnak tudja, az minden dolgot újnak és tízszeresnek észlel, befogadja a transzcendenciától átvilágított immanenciát, az időbeliséget az örökkévalóság horizontján, a végtelent.

Hangzatos szavak. Annyit kétségkívül elárulnak, hogy Kierkegaard egyáltalában nem idegenkedik attól, amit Hegelnél hibáztatott, sőt, teljes nyíltsággal emeli abszolút igazsággá Hegel rejtett tévedését, amelyet ő maga leplezett le és

gúnyolt ki, azt tudniillik, hogy az új minőség a korábban is meglévőnek ismételt felbukkanása. Miért támadja hát Hegelt olyan elkeseredetten az eleai szellemért? Hogyan foglalhatja el azt a fölöttébb egyéni álláspontot, hogy amit nem szabad Hegelnek, azt szabad Kierkegaard-nak? Egyetlen „jogcíme" a törvényesített irracionalizmus. Az új azonossága a régivel *logikailag* elfogadhatatlan, de mint irracionális tény, tökéletesen helyénvaló; a logika szemszögéből az észszerűtlenség botránya, az ésszerűtlenség szemszögéből a mélyen járó elme diadala. Vonjuk le most már a logika nevében a végkövetkeztetést. A mozgás és idő pillanatszerű szaggatottsága mellett állandóság másutt nem található, mint az ismétlésben, s ha az ismétlés a folytonosság egyetlen esélye, akkor új minőségek nem formálódhatnak, a mozgás dialektikája képmutató szószátyárkodás. Az eleai szellem ugyanúgy kiüti a hérakleitoszit – csak jóval nagyobb erőfölénnyel –, mint annak idején, amikor Hegel szorítójában mérkőztek; nemhiába hangsúlyozza Kierkegaard, hogy az igazi ismétlés az örökkévalóság.

Az ismétlést eddig formailag vizsgáltuk, mint cselekvési módot; tartalmát még nem ismerjük. Mi az ismétlés? Nyilván valamiféle emberi aktus. Az is kétségtelen, hogy az „autentikus" emberi létre vonatkozik. Az ismétlés – mondja Kierkegaard – a „bizonyosság", a „belső élet", a „komolyság". Lássuk, mi a komolyság. „A létezést illető fogalmakkal kapcsolatban finom szellemre vall, ha óvakodunk a definícióktól; a definíciókban ugyanis e fogalmak más jelleget öltenek, és idegenek lesznek az egyén számára. Az igazi szerető korántsem talál kielégülést és örömet, hogy hasznot ne mondjunk, a szerelem lényegi definíciójának keresésében.

Amikor abban a családias és mégis ünnepélyes eszmében élünk, hogy van Isten, nem sietünk Isten meghatározásával. A komolyság is olyan komoly, hogy meghatározni könnyedség volna." Köszönjük, így nem leszünk okosabbak. Nem hallhatnánk inkább egy „könnyed" definíciót? Lassan a testtel – int le Kierkegaard. Először is adva van „a belső élet, az örök élet felé tartó forrás. Ebből buzog fel a komolyság. A komolyságnak pedig nincs meghatározása". Szóval semmi közelebbit nem tudhatunk meg róla? Türelem – nyugtat meg Kierkegaard –, a szemléltetés bizonyára segíteni fog. Egy pap vasárnaponként liturgikus imákat mond, vagy újszülötteket keresztel. Tegyük fel, hogy szenvedéllyel, tűzzel beszél – de egyszer inkább, másszor kevésbé. Csak a komoly tud minden áldott vasárnap visszatérni ugyanahhoz a hangulathoz. Ez a visszatérés, ez az ismétlés az élet komolysága.

Elérkeztünk Kierkegaard filozófiájának fő kérdéséhez, amelynek megválaszolására gondolkodásának és szorongásokkal terhes életének összes energiáit mozgósítja. Mint minden okos vagy oktalan, logikus vagy képtelen filozófia, az övé is „tudatos lét", törekvés az emberi lét legfontosabb feladatainak elméleti megoldására valamelyik osztály életformája és szükségletei alapján. Kierkegaard filozófiájának reális indítéka az *eldologiasulás,* az árutermelő társadalomnak az a szükségszerű jelensége, hogy a tevékenység áruba bocsátásával az emberen dologi erőkként lesznek úrrá saját viszonyai. Kierkegaard, aki nem kíván a külvilág megváltoztatásán fáradozni, és nem is lát erre módot, az eldologiasulást kiemeli történelmi feltételezettségéből, úgy tekint rá, mint egy riasztó bálványra, a „külső" örök attributumára.

A külvilágot az élettelen dolgok és a tartalmatlan, rutinszerű emberi kapcsolatok világának tapasztalja, szörnyűséges olvasztótégelynek, ahol az én – akárhogy alakuljon is a történelem – óhatatlanul elvegyül a tárgyiság egynemű masszájában. Hogyan óvja meg szabadságát, aktivitását, elevenségét? Hogyan őrizze meg személyiségét a rázúduló masszától, amelybe egyébként „szabadsága szédületében", úgyszólván szántszándékkal, maga vetette magát? Egyetlen lehetősége van: ha beburkolózik „belső életébe", a szubjektivitás és a transzcendencia tudatos ellentétévé fokozva a külvilág idegenségét. „Belső élet" persze a szemlélődés is, amely a külvilág tisztán elméleti elsajátítását, a dolgok „megértését" tűzi ki célul. De a szemlélődés még mindig a *dolgokra* figyel, a „külsőt" igyekszik hálójába fogni, ami Kierkegaard szerint meddő próbálkozás. A dolgok távol állnak az ember autentikus érdekeitől, s mire jó a logika, ha tárgya érdektelen, sőt – mint transzcendens – megfoghatatlan? Az igazi „belső élet" a logikai felszínnél mélyebb szellemi rétegekben, az érzelmek szintjén zajlik. Az ismétlés az a meg-megújuló *érzelmi* erőfeszítés, amely arra hivatott, hogy az emberi létnek az eldologiasulás közepette tartalmat adjon, elbújtatva az embert a „belső élet" csigaházába, ahol állítólag nem nyelik el a megszokás külsőleges formái, nem savanyítja be a köznapi rutin, nem fenyegeti az a veszély, hogy dologgá váljék a dolgok között.

Az érzelmi életet valódi sajátosságai is alkalmassá teszik a Kierkegaard-tól kapott kitüntetett szerepre. Az érzelem *nem a tárgyak tulajdonságait fejezi ki*, mint az észletet, hanem *a szubjektum állapotát*, s nem személytelen általánosság, mint a fogalom, hanem *közvetlen, személyes él-*

mény. A szükségletek, életviszonyok, tevékenységi módok és vérmérsékletek sokrétűsége folytán az érzelmek sokfélék és jellegzetesen egyéniek, hullámzásuk pedig logikailag többnyire áttekinthetetlen, annál is inkább, mert a szükségletekhez való viszonyuk nem egyértelmű. Szükségleteink közül hol az egyik, hol a másik nyer időszerűséget; az is előfordulhat, hogy egyikük kielégítése a másik rovására történik. Ebből adódik, hogy ugyanaz a jelenség – akár egymás után, akár egyidejűleg – különböző, sőt ellentétes érzelmi visszhangot válthat ki, s az érzelmek *tudatos ellenőrzés nélkül, váratlanul átcsaphatnak egymásba*. Minél ellentmondásosabb a tevékenység, *minél élesebb konfliktusok terhelik, annál nagyobb az ilyen hirtelen átmenetek lehetősége*. Mindez az érzelmi élet *logikán túli ugrásszerűségének, abszolút irracionalitásának objektív látszatát* idézi elő. Kierkegaard szemében azonban a látszat maga a valóság. Miért? Mert az érzelmi életet erőszakkal kiragadja társadalmi-történelmi feltételei közül, elhatárolja a személyiség egyéb funkcióitól. A személyiséget a tevékenységek bonyolult rendszere kapcsolja a külvilághoz, s érzelmei nem egy-egy elszigetelt tevékenységhez, hanem az egész rendszerhez, a személyiség teljességéhez fűződnek, összefonódnak az életmegnyilvánulások szövevényes együttesével. (Vö. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. II. kötet. Akadémiai Kiadó, 1964. 723–759. o.) Ha a személyiség belső világa az érzelemvilágra szűkül, az érzelmek keletkezése és egymásutánja csakugyan ok nélkülinek látszik, és megmagyarázhatatlanná lesz. A külső, tárgyi meghatározóiktól elválasztott, irracionális érzelmekből építi fel Kierkegaard az egyén „belső életét", a „valóságot", körülbelül úgy, *ahogyan az absztrakt*

művészet fogja felépíteni tárgyi hordozójuktól és jelentésüktől elválasztott, bizonytalan, diffúz hangulati értékekkel bíró színekből, vonalakból, szavakból és hangokból a képet, a verset, a zenei kompozíciót. Ezek a magukban álló, létfeltételeikkel minden összeköttetést megszakító érzelmek – amelyeknek lényeges minősége, a „kellemes" és a „kellemetlen", a *biológiai mozgás* körébe tartozik – nem buzdítanak cselekvésre, a tárgyi világ átalakítására, hiszen éppen a tárgyi világ elutasítása a forrásuk. Amit kifejeznek, az a valósággal szembeni közöny és passzivitás. De a tárgyiságtól való abszolút függetlenségük látszata önállóknak mutatja őket, s *passzivitásuk úgy jelenik meg, mintha az én spontán aktivitása, a személyiség abszolút szabadsága volna.*

Így már jobban érthető, miért származtatja Kierkegaard a mozgást a szenvedélyből, miért látja szakadásosnak és irracionálisnak, miért szorítja az egyén és a faj történetét az örökös visszatérés körforgásába. Az érzelmeket bajos mennyiségileg mérni, de ha elfogadjuk, hogy a maximális erősségűek átélése alkotja az egyén és valamennyi nemzedék elsőrendű feladatát, akkor a történelem csúcspontjaiban nincs okunk mást keresni, mint megismétlését annak, ami már volt. Egy ismétlődő érzelmet pedig valóban átélhetünk „újnak és tízszeresnek"; ha tehát a történelem az érzelmek egymásutánjából tevődik össze, nem kifogásolható az új minőség azonosítása a régivel, s a fejlődés gondolatát méltán nyilváníthatjuk ostobaságnak. Elképzelhető persze az is, hogy nem a fejlődés az ostobaság, hanem az érzelmek ismétlődésének mondott világtörténelem; akárhogy álljon is azonban a dolog, annyi tény, hogy a legmozgékonyabbnak

tűnő dialektika – az érzelmeké – ebben a megvilágításban egy helyben topogó metafizika.

A fentiek előrebocsátása után a következőképpen formulázhatjuk meg Kierkegaard filozófiájának döntő kérdését: *az eldologiasult világon egy hajszálnyit sem változtatva, hogyan óvhatjuk meg énünket az érzelmek feltokozásával, a szenvedély állandósításával az eldologiasulástól;* vagy Kierkegaard terminológiájával élve: hol, az emberi lét melyik szférájában lehetséges az ismétlés?

Az „emberi lét" természetesen csak hangzatos ideológiai szólam a polgári lét jelölésére, amelynek a francia felvilágosodás óta ismert két alaptípusát Marx és Kierkegaard, az igazi zseni és a fonák tehetség, szinte egyidejűleg írta le. Mindketten jól látták az alaptípusok elvontságát és ellentétességét, csakhogy az igazi zseni a jövő távlatainak, a történelem objektív törvényeinek ismeretében megmutatta a kibékíthetetlennek tűnő ellentét okait és felszámolásának módját, a fonák tehetség viszont beleragadt az időtlennek hitt jelenbe, és az antagonizmust az emberi sors örök tragikumának vélte. A történelmi materializmusnak a két alaptípusra vonatkozó tételeit sűrűn idézi a marxista irodalom: a tőke forradalma a társadalmat polgárira és politikaira, a polgár énjét burzsoára és citoyenre töri szét, s a magánérdek és az általános érdek összeütközésének talaján antagonizmust szít közöttük.

Mielőtt ismertetnénk Kierkegaard idevágó elgondolásait, vegyük szemügyre ezt az antagonizmust a marxista filozófia fényében.

Az általános és a magánérdekről tartalmi vizsgálatuk tüstént kideríti, hogy „mindegyikük önmagában véve önma-

gának ellenkezője", mert az általánost „a magánérdek hozza folytonosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bíró, önálló hatalom vele szemben, tehát ezt az ellentétet a gyakorlatban folytonosan megsemmisítik és létrehozzák". (Marx.) Mondjunk egy egyszerű példát. Ha egy harcban álló burzsoá hadseregnek egy üzér papírtalpú bakancsokat szállít, a rohamot vezénylő tiszt bátorsága és az üzér aljassága tartalmilag ugyanabból a burzsoá osztályérdekből táplálkozik, azzal a különbséggel, hogy az üzér az általános polgári létfeltételekből következő személyes érdeke szerint jár el, a tiszt a burzsoák személyes létfeltételeiből következő általános polgári osztályérdek szerint. Ha az üzért történetesen felakasztják, társai talán leszűrik a tanulságot, és tartózkodni fognak a papírtalpú bakancsok szállításától, feláldozva „szubjektivitásukat" az általánosnak; tiszteletre méltó önzetlenségük azonban bizonyos gyanúra ad okot, mert a katonák önfeláldozása a fronton éppen az ő „szubjektivitásukat", az üzérkedés *általános* szabadságát, vagyis az *egyes* üzérek *személyes* létfeltételeit van hivatva megvédelmezni. Bár a balszerencsés üzér esete arra vall, hogy a személyes érdeket alárendelték az „általánosnak", valójában az „általános" ügyért kifejtett minden tevékenység a burzsoá termelési viszonyok megerősítését, az üzérek magánérdekeinek biztosítását célozza. Marx a legforradalmibb burzsoázia alkotmányairól, az emberi és polgári jogokat törvénybe iktató ünnepélyes nyilatkozatokról mutatja ki, hogy „a *politikai közösséget* az úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá

degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpeni* és *igazi* embernek".

Mindez mit sem változtat azon, hogy a bátorság és az aljasság nem ítélhető meg egyformán; egy osztály tagjainak közösségi és személyes érdekei ellentétbe kerülhetnek. A történelem számtalanszor tanúskodott erről – hogy egyebet ne említsünk, az abszolút monarchiák vaskézzel törték le a hűbérurak partikularizmusát a hűbéri rend egészének megszilárdítása végett. Kérdés, miért jelentkezik az azonos osztálytartalom két ellentétes formában, miért fejlődnek és önállósulnak a személyes érdekek személytelen, az egyéntől független, sőt velük szemben álló általános érdekekké.

A termelés társadalmi tevékenység, amelynek eszközeit és formáit az egyén készen találja, mint személyes tevékenységének adott lehetőségeit. Ezekbe a formákba „lép be", ezek határolják körül cselekvésének mozgásterét, szabják meg más emberekkel való összes kapcsolatainak jellegét. Az emberi kapcsolatok az egyéntől függetlenül is meglévő, objektív, *társadalmi* viszonyok, s jóllehet személyek közt állnak fenn, *tartalmilag* személytelenek, nem tűnnek el akkor sem, ha hordozóik, az egyes személyek, kicserélődnek. A társadalmi viszonyok szempontjából az egyének lényegtelenek; a lényeges maga a viszony, a személyes kapcsolatok közös, *általános* tartalma, amelyet nem érint megtestesítőinek kiléte, akarata, tudata. De a társadalmi viszonyok nem valamilyen emberfeletti, „transzcendens" hatalom módjára léteznek, hanem érzéki, konkrét-empirikus egyének kapcsolataiként, s ilyen értelemben nem függetlenek az egyes egyénektől. Mindig személyes viszonyok, ahogy a sze-

mélyes viszonyok mindig társadalmiak; nem együttes fellépésük vár magyarázatra, hanem az, hogy milyen feltételek mellett fordulnak szembe egymással.

A tartalmat a magántulajdon állítja szembe a formával. A magántulajdonnal a természet elsajátítása kisajátítássá torzul, s a tulajdon mennyiségi meghatározói mérik a szabadság fokát, azt, hogy ki mit és mennyit csatolhat magához a természetből. Eleve lehetetlenné válik a közös tevékenység társadalmi összehangolása, az emberi energiák megszervezése tudatos társadalmi erőkké. A másik ember az én számomra puszta eszközzé lesz: szabadságom valóságos vagy potenciális anyagává; ugyanez vagyok én az ő számára, s így felebarátomban nem láthatok mást, mint szabadságom akadályát. Az én érdekem az ő pusztulása, az övé az én pusztulásom. De az ellenségesség egymáshoz fűz bennünket. Ha neki nem volna szabad megfojtania engem, füstbe mennének az én reményeim is, hogy valaha megfojthatom őt; leigázásának reményében támogatnom kell azokat a viszonyokat, amelyek neki is lehetőséget adnak az én leigázásomra. Érdekazonosságunk érdekeink ellentétében áll, ellentétünk pedig létfeltételeink azonosságának következménye; személyes érdekeink egyéniek és ellentétesek, mert a magántulajdonon alapulnak, ugyanakkor általánosak és közösek is, mert a magántulajdonon alapulnak; s ez az általános osztályérdek minden részleges érdeket elsöpör, mihelyt az elnyomott osztályok elleni együttes fellépésről van szó. A magántulajdon egyszerre hozza létre az egyéni és az általános egymást kizáró ellentétét és egységét, a személyes érdeket mint közvetlen, az általános érdeket mint közvetett magánérdeket.

Az általános, közösségi érdek tehát nem kevésbé objektív a személyes érdeknél, s vele párhuzamosan termelődik újjá, magántulajdonos viszonyok esetén oly módon, hogy a két oldal kölcsönös feltételezettsége egyúttal ellentétük is. A magántulajdonos osztály általános érdeke egymagában nem érvényesülhet, hiszen a személyes érdekellentétek alkotják a tartalmát, a lényegét; a személyes érdekek sem érvényesülhetnek az általános nélkül, mert a közös létfeltételek megszűntével saját alapjuk és működési területük semmisülne meg. Ha az érdekek nem absztrakciók, hanem a tulajdonviszonyok kifejeződései, s ha e viszonyok objektív módon szülik újjá folytonosan az érdekek mindkét csoportját, akkor a társadalmi tevékenységben a magántulajdon fennállása idején mindvégig jelentkezni fognak a tartalmilag azonos, de formailag ellentétes érdekek. Magyarán, amíg az emberek a magántulajdon viszonyaiba lépnek, mindig lesznek olyan egyének, akik személyes érdeküket közvetlenül, mint önző magánérdeket, és olyanok, akik ugyanezt az érdeket közvetve, mint általános, közösségi érdeket igyekeznek érvényesíteni, s a két magatartás, tartalmilag azonos lévén, ugyanabban az egyénben is megnyilvánulhat, akár egymás után, akár egyidejűleg.

A kétféle érdek viszonya bonyolult és történelmileg változó. Összehangolásuk elé a magántulajdon elháríthatatlan akadályokat emel, de a külső támadások, az osztályharc vagy a természet elleni küzdelem társadalmi méretű erőfeszítésekre késztethetnek, amelyek a személyes érdeket időlegesen az általánosnak rendelik alá. Az is lehetséges, hogy maga a gazdasági magántevékenység szerveződik politikai, „nembeli" funkcióként, s a termelés társadalmi rendszeré-

ben elfoglalt hely egyúttal közvetlenül politikai státusz is. Ez volt a helyzet a hűbériség korában, amikor – mint Marx részletesen kifejti – a polgári társadalom közvetlenül politikai jelleggel bírt, s a gazdasági testületek – a rendek és a céhek – az államhatalom politikai elemeiként működtek, általános, közösségi síkon képviselve tagjaik magánérdekeit. Bár ezek a testületek egy-egy embercsoportnak a társadalom egészétől való különállását rögzítették, a maguk *különös* körében közösségi, politikai tényezők, a „nembeli élet" megjelenítői voltak. A magántulajdon története során csak a polgári forradalom távolítja el viszavonhatatlanul a személyest az általánostól, teljesíti ki a polgári és a politikai tevékenység szétválását. Miért? Mert a kapitalizmus árutermelő társadalom, amelynek gazdaságát – legalábbis fejlődésének első szakaszában – az értéktörvény minden politikai színezettől mentes, tisztán gazdasági mechanizmusa szabályozza. Az értéktörvény szabad érvényesülése végett törli el a polgári forradalom a hűbéri kiváltságokat, a személyi függés közvetlenül politikai viszonyait, s teremti meg a polgárok formai egyenlőségét, amelynek kereteiben a magántevékenység önző szelleme felszabadul a politikai kötöttségek alól, és végképp szétforgácsolódva „emancipálódik egy általános tartalomnak még a látszatától is". (Marx.) Az „általános tartalom" elválik a magántevékenységtől, a polgárok konkrét-empirikus életétől, s a gazdasági ügyletektől függetlennek tűnő, azokba be nem avatkozó liberális politikai állam oldalán tömörül.

A közösségi és a magántevékenység kettéhasadásával az egyén feloldhatatlan ellentmondásba keveredik saját „nembeli életével", s az ellentétpár mindkét oldala elvonttá

lesz. A polgár a maga valóságos, érzéki létében valótlan, önmagába visszahúzódott „monász", aki társadalmiságától elidegenülten, *természeti lényként* funkcionál, tevékenységének társadalmi jellege csak utólag és nélküle, mint valami ösztönös, önállósult hatalom érvényesül. Valótlan marad a burzsoá akkor is, ha citoyenné vedlik, és közösségi lényként, „erkölcsi személyként" tevékenykedik, mert a társadalom, a „nembeli élet" az egyének számára külsőleges keret csupán, amelyben önző empirikus lényüket fel kell adniok. A burzsoá a társadalmi kapcsolatokból, a sajátosan emberi talajból kiszakadt elvont egyed, a citoyen az empirikus létből, minden létező anyagi talajából kiszakadt allegorikus erkölcsi személy. (Marx.)

Burzsoá és citoyen ellentétét a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia is ismerte. Olvassuk el Rousseau-nak azokat a sorait, amelyeket Marx idéz a *Társadalmi szerződés*-ből: „Annak, aki egy nép megszervezésére mer vállalkozni, képesnek kell éreznie magát arra, hogy úgyszólván teljesen megváltoztassa az *emberi természetet*, hogy minden egyént, aki önmagában véve teljes és egyedülálló egész, *részévé alakitson át* egy nagyobb egésznek, amelytől az egyén bizonyos tekintetben életét és létét kapja, hogy a fizikai és független létezés helyébe *részleges* és *erkölcsi létezést* állítson. Meg kell fosztania az embert *tulajdon erőitől*, hogy olyan erőket adjon neki, amelyek idegenek tőle, és amelyeket csak mások segítségével használhat fel." – Ugyanez a kettősség Kantnál a „van" és a „legyen", az oksági törvénynek alávetett empirikus ember és a „magában való" túlvilágába helyezett autonóm erkölcsi lény ellentétében ismétlődik; figyelemre méltó, hogy Hegelnek akkor sike-

rül a kettősséget a maga módján megszüntetnie, beolvasztva a „legyent" az önmozgó világszellem totalitásába, amikor eltávolodik a francia forradalom eszményeitől.

Rousseau és a klasszikus német idealizmus értékrendjében a citoyen, a közösségi életet élő erkölcsi személy egyértelműen felette áll az önző burzsoának. Igaz, hogy ennek ára van: az empirikus létet megtagadó szigorú aszkézis Rousseau-nál és a kanti etikában, az általános nyomasztó túlsúlya a hegeli logikában. „A politikai élet – mondja Marx – a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, s úgy konstituálni magát, mint az ember valódi, ellentmondás nélküli nembeli életét. De erre csak azáltal képes, hogy *erőszakos* ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel." Ilyen erőszakos ellentmondást teremtett a közösségi ügy primátusa érdekében a francia forradalom politikai terrorja, az általános primátusa érdekében a hegeli abszolútum filozófiai terrorja. A különös önérzet pillanatai azonban egyre ritkábbak, s a burzsoázia történelmileg progresszív korszakának lezárultával végképp felborul a régi értékrend. A közügy jezsuita frázisokba vész, az általános meghátrál az egyes elől: a burzsoá legyűri, és mindinkább a maga képére formálja a citoyent, különbségük erőszakos eltüntetésével pattanásig feszítve ellentétüket.

Vessünk egy pillantást az ellentét fejlődésének irányára.

Amíg a verseny szabadsága az érvényesülés esélyeinek többé-kevésbé reális egyenlőségét biztosítja a burzsoák számára, s az általános ügyben való gyakorlati közreműködés lehetőségeit el nem rekeszti a nagyburzsoázia, fennmaradhat a polgár közösségi létének öntudata a hozzá tapadó illúziók-

kal. A kapitalizmus kezdeti szakaszán a burzsoá sorsa a személyes képesség és erőkifejtés gyümölcsének látszik, s az önerejében bízó polgár, akit a formai egyenlőség anyagi és eszmei kötelékei az elvontan értelmezett emberi közösséghez fűznek, önmagát az általános ügy részesének, egy racionális törvényhozás alanyának, a világot pedig ésszerűen rendezettnek észlelheti. A burzsoázia reakciós tendenciáinak erősödésével mindez megváltozik, és az imperializmus időszakában végérvényesen a múlté. A monopóliummá koncentrálódó tőke a maga kezében összpontosítja az államhatalmat, s a politika eszközeivel is beavatkozik a gazdasági folyamatokba. Ez az erőszak pontosan az ellenkezője annak, amit a burzsoázia egykor, a különös önérzet pillanataiban gyakorolt: nem a közvetlen magánérdeket szorítja az általános mögé, hanem a monopolista csoportok legközvetlenebb magánérdekét emeli „általánossá", a „nemzet" vagy az „emberiség" állítólagos közös érdekévé, kiaknázva a társadalom többi rétegének gazdasági, politikai és ideológiai függését a „felső" rétegektől. Az „általános" ilyen típusú fölényének legkövetkezetesebb keresztülvitele a fasizmus velejéig hazug kollektivitása: egy nép, egy birodalom, egy vezér. A „közös érdek" felülkerekedésének látszata azonban csak ideig-óráig leplezheti, hogy valójában a legszűkebb magánérdek kerekedett felül. A kis- és középburzsoázia részére, amelynek létfeltételeit a monopóliumok bizonytalanságba sodorják, és brutálisan szétzúzzák, mind irreálisabbá válik személyes és általános érdekeinek megvalósítása. A klasszikus kapitalizmus formai demokráciája a középrétegek erején és függetlenségén nyugvó viszonylagos egyensúly eredménye volt, s a burzsoázia jelentékeny tömegeinek teret

engedett a hatalom gyakorlásában; az imperializmus korában a középrétegek széthullanak, és a monopóliumoktól való függés tehetetlen masszává gyúrja át a politikai élet régebbi tevékeny részvevőit.

A polgári lét két alaptípusa az új körülmények között új formákban reprodukálódik, amelyeknek minden változatosságuk mellett többnyire közös vonásuk az *irracionalitás*. A polgár, aki azelőtt meg volt győződve arról, hogy cselekvéseinek és gondolatainak rendje összeegyeztethető a dolgokéval, társadalmi viszonyainak teljes elidegenülésekor prédául dobja az ésszerűséget a vak ösztönöknek, a rendet az önkénynek. Mint „önmagába visszahúzódott monász", aktív erőközpontból a külső erők játékszerévé, az „adottat" ellenállás nélkül elfogadó automatizmussá fajul, cselekvései öntudatlan történésekké lesznek, s ha nem ért egyet a fennálló állapotokkal, ha „egyénisége" nevében „fellázad" eldologiasult helyzete ellen, „tiltakozását" csupán a tehetetlenség hol passzív, hol „aktívnak" vélt eszközeivel – „belső világának" mesterséges felduzzasztásával, feltűnéssel és magamutogatással, kicsapongással, bűnözéssel, az agresszív ösztönök szabadjára engedésével – fejtheti ki. Mint „citoyen", voltaképpen ugyanezt teszi – messze az idő, amikor az „erkölcsi törvény" végrehajtójának szerepében tetszelghetett –, s vagy önmagát áltatja a monopoltőke drótján rángatott „demokratikus" bábjáték figurájaként azzal, hogy részese az „általános" ügynek, vagy valamilyen módon a „tiltakozás" útjára lép. Az agresszív imperializmus járszalagján az ál-citoyen „tiltakozása" a fasizmus „közösségi" életében lel adekvát formára: az egyén a hamis általánosságba merül, ahol nincs több egyéni jellegzetessége, mint a

vadállatoknak. A kis- és középburzsoázia objektív érdekei azonban nem esnek egybe a monopóliumokéval, és sajátos törekvéseinek fokozódó irrealitása az ellentét felismerése esetén másféle magatartást alakít ki. A monopóliumok elleni érdekközösség a széles osztályszövetségek anyagi alapja, a munkásosztállyal való harci kapcsolat pedig többé-kevésbé felélesztheti a „klasszikus" citoyent. Tegyük mindjárt hozzá, hogy ez a ritkább eset, mert a tudatosság magas fokát, a társadalmi viszonyok mélyreható, elfogulatlan értékelését követeli meg, amire a polgári életforma egyre kevesebb lehetőséget ad; inkább az szokott előfordulni, hogy a munkásmozgalommal rokonszenvező, de tőle „egyéniségét" féltő polgár ingadozik a burzsoá- és a citoyen-lét között, s gyakorlati és szellemi arculatában minduntalan kiütközik a kettősség. Még gyakoribb, hogy a citoyen-hajlamok el sem jutnak a megvalósulásig, megrekednek a közösségi-tárgyi tevékenységre irányuló reménytelen kívánság állapotában. A kényszerű magány kiáltó ellentmondása az ember társadalmi természetével – amely a termelő munkának és kivált a termelés társadalmasulásának hatására felerősödik –, a társadalom tudatos szabályozásának óhaja, amelyet az általános válság és a pusztító háborúk szítanak fel, s a polgári forradalmak, az egykori demokratikus idők távoli emléke és a munkásmozgalom növekvő vonzóereje táplál, szenvedélyes vágyat ébresztenek valami tárgyi és közösségi fogódzó után, törekvést a „szubjektivitásból" az „általános" felé, ahol az egyén megkapaszkodhatna, és megnyugvást találhatna. Ez a fogódzó azonban ismeretlen és megfoghatatlan mindaddig, amíg a polgár nem akarja és nem tudja lerázni az elzárkózás nyűgét, életformájának anyagi és szellemi bi-

lincseit. Hiába tör „kifelé", hiába igyekszik megragadni azt, ami *túl van* a csak-egyénin, törekvései nem tárgyiasulhatnak, s éppoly kevéssé léphetik át a magántevékenység határait, mint az automatikus „monász" cselekvései; az aktív tárgyra-irányultság, az „általánosban" való közösségi lét puszta szándék marad.

Az illusztráció kedvéért szóljunk néhány szót arról, hogyan fejezheti ki ezt a meddő szándékot a művészet, az emberi viszonyok legérzékenyebb eszmei lenyomata.

Miután a társadalmi gyakorlat tárgyformáló tevékenység, a társadalmi viszonyokat tárgyak közvetítik. A külvilág jelenségei tehát nemcsak azzal a minőséggel rendelkeznek, amely „magukban véve" illeti meg őket, hanem emberi viszonyokat is megjelenítenek, helyesebben konkrét minőségük és funkciójuk társadalmi tartalmakat, emberi kapcsolatokat is megtestesít. Ha a társadalmi kapcsolatok felbomlanak, ez a konkrét minőség és funkció a zárt én szemével nézve nem „közvetíti" már a másik embert, nincs többé emberi tartalma és jelentése. Ilyen tartalom híján esztétikai tulajdonságait sem őrizheti meg: a gitár vagy az alma esztétikuma leválik a gitárról és az almáról, elszakad érzéki hordozóitól. Mi az, ami még mindig, tárgy nélkül is tárgyi természetű, külső és általános marad, amit az egyén „kifelé" irányuló törekvései „megcélozhatnak"? Semmi több, mint *az elvont forma:* a dolgok és tulajdonságaik *formai* rendje, logikai, matematikai, geometriai viszonyai, közömbössé vált tárgyi tartalmaik nélkül. A magányra ítélt ál-citoyen a reális tartalmuktól elszabadult, fétissé önállósult tárgyi formákban ismer önmagára, mert ezek egyidejűleg érzékeltetik a külső kapcsolatok, az általános, a lényegi utáni vágyakozást

és a vágy teljesíthetetlenségét. A „kifelé"-irányultság, az „általánosban" való közösségi élet reménytelen kívánsága tárgy nélküliekké üresedett tárgyi alakzatokban, a külvilágból merített, látszólag objektív, logikus, rendezett formákban jelenik meg, amelyek tárgyi jelentés hiányában, a zárt én ösztönös magántevékenységének kiszolgáltatva, valójában tisztán szubjektívek, ésszerűtlenek és önkényesek, s mert csak az emberek egymással szembeni elidegenültségét „közvetítik", társadalmi tartalmuk a társadalmiatlanság, az emberi viszonyok eldologiasulása; nagy elfogultság kell ahhoz, hogy a valóságnak a hagyományosnál „mélyebb" tükrözését véljük felfedezni bennük. Így csap át az aktív művészi szerkesztés tárgy- és lényegmegragadó szándéka a legszélsőségesebb szubjektivizmusba, a valóság „alkotó emberi átalakítása" az embertelen dologi viszonyok szolgai átvételébe, szoros párhuzamban a vele ellentétes folyamattal, a „monásznak" a tárgyi világ előli nyílt és tudatos elzárkózásával, amely vagy a reális formákat szétfeszítő s végül minden tárgyiságot elsodró, mértéktelen érzelmek és ösztönök látszat-aktivitásában jut érvényre, vagy az automatizmust vállalva, a benyomások ellenőrizetlen regisztrálásával kezdi, majd a passzivitásnak olyan fokára jut, hogy a befogadás és megformálás legcsekélyebb igényéről, a tárgyakkal kapcsolatos legelemibb tevékenységről is lemond, és *a legnyersebb tárgyiságba, az abszolút „külsőbe" csap át,* eredeti funkciójukból kiemelt – tehát értelmüktől megfosztott – és esztétikailag megmunkálatlan – tehát semmiféle objektív esztétikumot nem tükröző – tárgyakat kiáltva ki „műalkotásokká". *Az érzelmi mozzanatok kiküszöbölésére törekvő „tárgyi látás" és az impresszionista vagy expresszionista*

módszer, a kubista konstrukció és a szürrealista automatizmus, Mondrian „objektív" és Kandinsky „szubjektív" absztrakciója, a szeriális és az aleatorikus zene, a „tudatos szerkesztés" és az „álomtechnika" – a valótlan, elszubjektivizált tárgyiság és a valótlan, eldologiasult én – ellentétében a polgári társadalom hanyatló korszakában élő, a fennálló viszonyokkal valamilyen szempontból elégedetlen citoyen és burzsoá ellentéte nyilatkozik meg, jelezve egyúttal az ellentét látszólagosságát és elmosódását, a két magatartás ambivalens, egymásutáni vagy egyidejű felvételének és keveredésének lehetőségét, hiszen a „tiltakozás" tartalma így is, úgy is az „adottat" érintetlenül hagyó szubjektív önkény, akár mezítelenül mutatkozik, akár egy fiktív logika mezét ölti.

A felsorolt magatartások közül a *„tiltakozást"* emeltük ki, a „lázadást" egy olyan rend ellen, amelyhez a lázadó foggal-körömmel ragaszkodik. E személyileg olykor drámaian őszinte, de tárgyilag mindig hazug és demagóg lázadás okairól az immanens transzcendencia társadalmi hátterének felvázolásakor már beszéltünk. A tőkés termelési mód alapvető ellentmondása egyszerre hozza létre a tárgy nélküli, felfúvódott ént feltételével és ellenpólusával, az „üzlet" fétisvilágával, s mint árut, aláveti a személyes minőségeket személytelen pénzviszonyokra redukáló értéktörvénynek, folytonosan szétrombolva, és a rombolás aktusával újjá is építve az egyént mind szorosabban körülfogó börtönfalakat. Az egyén „tiltakozik" a nivellálódás, az „eltömegesedés" ellen, s minél kevesebb hatalma van társadalmi viszonyai felett, annál inkább és annál külsőlegesebb eszközökkel hangsúlyozza „kivételességét", „rendkívüliségét",

igyekezve meghökkenteni és megbotránkoztatni a „közvéleményt"; de pontosan ezzel bizonyítja bensőséges összeforrottságát a személyiséget elvont mennyiséggé degradáló áruviszonyokkal, mert az áruviszonyok indítják arra, hogy mint a többiektől abszolút különböző személyiség igazolja önmagát. Ennek a paradox helyzetnek a képtelenségét elsősorban a szabadfoglalkozású polgári értelmiség éli át, amely hivatásánál és körülményeinél fogva a „belső élet" álomvilágában lévén otthonos, nem ritkán mélységesen lenézi az „üzlet" valóságos, empirikus világát, az álomvilág teremtőjét és megsemmisítőjét. Hajlamai szerint ez az értelmiség arra törekszik, hogy képességeit kifejezésre juttassa, külső, tárgyi formákba kristályosítsa, de mihelyt a tárgyi világba lép, máris átengedte féltve őrzött „egyéniségét" a tőke minden egyéniséget porrá őrlő gépezetének. Ezért lázadozik lázálmai nevében az „üzlet" ellen, noha lázálmainak az „üzlet" az egyetlen létalapja. Ha az „üzlet" és a zárt szubjektivitás kölcsönösen feltételezik egymást, vagy együtt kell mindkettőt félrelökni, kitépve közös gyökerüket, vagy bele kell nyugodni békétlen együttélésükbe. Az utóbbi esetben az én vigasztalan „kivételessége" és az „üzlet" személytelen dologi általánossága egymást marcangoló ellentétekként fognak végeérhetetlen harcba keveredni, felmorzsolva, és egyik végletből a másikba taszítva a személyiséget, beleégetve tudatába a szorongást, az élet abszurditásának elviselhetetlen élményét.

Kierkegaard átkínlódja, s amennyire polgári szemszögből, az ideológia síkján lehetséges, leplezetlenül feltárja burzsoá és citoyen régi ellentétének új, kiélezett formáját, kitűnő pszichológiai elemzéssel ábrázolva mind a magányos

lázadót – a burzsoá *mellett*, vele *szemben* és vele *karöltve* fellépő ellen-burzsoát –, mind az elvont „erkölcsi személyt", aki a tárgyi világ, az „általános" körében immár nemcsak a maga igazi énjéről kénytelen lemondani, hanem az eldologiasult viszonyokba illeszkedve, arról az erkölcsi kielégülésről is, amely valamikor lemondásának jutalma volt. Mivel a két életforma antagonizmusa és tűrhetetlen üressége az imperializmus korában lepleződik le teljesen, Kierkegaard-t az imperializmus gondolkodói közé számíthatjuk, bár körülbelül egy fél évszázad választja el halála időpontját a tőkés társadalom utolsó szakaszának kialakulásától. Nem mintha különleges látnoki képességekkel rendelkezett volna; csupán különlegesen érzékeny volt a bomlás jelenségeire, amelyek már a múlt század húszas éveiben feltűntek, s kiváltották a mértéktelenül felnagyított, társadalmilag tehetetlen egyén abszurd, mitikus színezetű lázongását az élet abszurditása ellen. Ennek a lázongásnak egyenesen a mai dekadenciáig ívelő ideológiája, a *romantika*, több tekintetben Kierkegaard-ban találta meg legkiválóbb, legmélyebb filozófusát, annak ellenére, hogy a dán gondolkodó nemegyszer nyílt támadásokat intéz a romantika ellen.

A közösségből dezertáló burzsoá természeti szintre süllyed, elmerül a nyers érzékiségben. Kierkegaard az élet *esztétikai stádiumának* nevezi ezt a hedonisztikus életformát, a „carpe diem" privát örömeinek igézetét és szüntelen megismétlésük kísérletét. Az esztétikai lét az önkény, a véletlen szférája, ahol értéke annak van, ami élvezetet nyújt. Legszembetűnőbb jegye az *erotikum*. Az erotikus ember kerüli az unalmat, „váltógazdaságot folytat", átgázol mindenen, hogy szenvedélyét egyetlen pillanatban teljes intenzi-

tással élvezhesse. Tipikus megjelenítője a „közvetlen erotikum" fokán Don Juan, aki megfontolások nélkül, elemi erővel juttatja érvényre természetét, a „reflektált erotikum" fokán pedig a Csábító, aki aprólékos tervszerűséggel, mondhatni az irracionalitás szigorú logikájával játssza szeszélyből választott szerepét, mintegy annak jeléül, hogy a véletlenek világában csak az ok nélküli cselekvésnek lehet rendje és logikája. Sem az automatikusan cselekvő Don Juannak, sem a személyes önkényét számítóan megszerkesztő – úgyszólván a dodekafónia szabályai szerint megkomponáló – „reflektált" csábítónak nincsenek erkölcsi gátlásai: az esztétikai szféra emberei az erkölcsön, az általánosság körén kívül helyezkednek el, magatartásukat etikai normák nem szabályozzák, csak a pillanatnak választanak, s a következő pillanatban megint másképp választhatnak. Szenvedélyesen csapongó amorális magatartásukat Kierkegaard *démonikusnak* hívja.

A démoniság – a szükségszerűtől elvonatkoztatott cselekvési lehetőség – fogalma egymagában is elárulja a dán filozófus kapcsolatát a romantikával. A démonikus ember a romantikus művészet kedvelt alakja, élő és jellegzetes személye a Szent Szövetség korának, amely megbéklyózza a társadalmi tevékenységet, és arra kényszeríti a polgári forradalmak által felszabadított egyén alkotó energiáját, hogy egy jégdugóba ütköző árhullám módjára visszaforduljon forrása felé. A magába záruló, felfokozott intenzitású „én" a cselekvőképtelenség robbanásig feszült állapotában félistennek hiszi magát, kivételességének bizonyítása végett kilátástalan, önpusztító harcba bocsátkozik a társadalommal, felrúgja annak erkölcsi szabályait, s a klasszikus harmóniák

helyett az egyéni lázadás kisszerű és értelmetlen, de a végletes erőkifejtés fényében fenségesnek tetsző tragikumát, a bukás dicsőségét keresi. A démonikus ember nem ismer elveket és normákat; kilép az általánosból, cselekvéseit a korlátlan szabadság fikciója – ahogy Novalis mondja, „a szükségszerű véletlenség szelleme" – vezérli, s mint Kierkegaard írja, nem felelős önmagáért, mert mindig anélkül nyilatkozik meg, hogy értené magát.

Szavatolhatja-e az ilyen élet az érzelmek állandóságát, az ismétlés lehetőségét? Kierkegaard saját élményei alapján nemmel válaszol. Miután szakított Reginával, Berlinbe utazott, hogy újra megtalálja első németországi tartózkodásának örömeit, „az egyetlen azonban, ami megismétlődött, az ismétlés lehetetlensége volt". Az esztétikai szférában képtelenség ugyanazt az állapotot ugyanazzal az intenzitással két ízben átélni, és Kierkegaard leszűri ebből azt a hamisítatlanul nyárspolgári életbölcsességet, hogy „a gyönyör csak a pillanatban erős", az érzéki életnek nincs más folytonossága, mint a csömöré, az unalomé. „Undorodom a világtól, unalmas, nincs sava-borsa, értelme, illata. Hol vagyok? Mit jelent az, hogy világ? Ki hajított bele? Ki vagyok én? Miért nem kérdeztek meg, miért rántottak be a sorba, mintha egy toborzó vásárolt volna meg? Milyen címen vagyok érdekelve abban a vállalkozásban, amelyet valóságnak neveznek? Hol az igazgató, hogy észrevételt tehessek? Kihez intézzem panaszomat? Kérhetem-e, hogy vegyék figyelembe a véleményemet? S ha olyannak kell a világot elfogadnom, amilyen, nem kellene-e sokkal jobban tudnom, hogy milyen? ... Elment az eszem, vagy inkább én hagytam el? Egyik pillanatban olyan vagyok, mintha belehaltam

volna a közönybe, a másikban dühbe jövök, és kétségbeesetten keresek valakit, hogy kitöltsem rajta dühömet. Minden, ami bennem van, kiabálja az ellentmondást."

Az esztétikai szférában az egyén sorsa végül is a kétségbeesés és a halál; nézzük most az ellentétes magatartást, az élet *etikai stádiumát*. Az etikus visszatér az életbe, kötelességét teljesíti, azt tűzi ki feladatául, hogy *levesse egyéni jellegét, és általánossá legyen.* „Télosza", az általános, mindenkire és minden pillanatban alkalmazható, nem tűr kivételt, ha valaki visszaköveteli tőle egyéni mivoltát, bűnt követ el. Hogyan áldozza fel magát az egyén az általánosnak? Úgy, hogy bensőségéből kibontakozva, valami külsőben fejeződik ki, bekapcsolódik egy együttesbe, megvalósítja azokat az erényeket, amelyeket az állam és az egyház megkíván. E minőségileg nem különböző intézmények szolgálatában biztonságra tesz szert, és „nincs senki, még saját apja és anyja sem, aki meg ne értené". Nem szabad persze azt hinnünk, mintha Kierkegaard az etikai létet igazi közösségi tevékenységnek, a közéleti erények gyakorlásának gondolná: *az erkölcs általánosságát a privát tevékenység korlátai között tartja, a legszűkebb magánélet eseményeit tágítja ontológiai érvényességű egzisztencia-kategóriákká.* Ahogy az esztétikai stádiumban az *erotikum,* az etikaiban a *házasság* kap döntő fontosságot, mint „az érzéki és szellemi egysége", „az egyéni életben realizált egyetemes emberi".

Az etikai stádium, ahol az egyéni jelleg, a kivételesség elmerül az általánosban, a dán filozófus szemében nem számíthat „autentikusabbnak" az esztétikai stádiumnál. A citoyen az ő korában már alulmarad az önző „homme"-mal szemben, aki az elkülönülést teszi meg normális átlag-álla-

pottá. Akármilyen silányan átlagos is a polgár, elszigetelt magáncselekvése „egyéniséget" farag belőle, s a másoktól való elhatárolódás egyszerű mennyiségi progresszióval egészen a „rendkívüliségig", a „tömeg" elleni „tiltakozásig" fokozható, noha a „lázadó" sem egyéb, mint ökörré felfuvalkodott burzsoá átlagbéka. Kierkegaard ezt a rendkívüli ökröt tereli az eszményképnek szánt díszemelvényre, s az átlagos polgár még erkölcsi lényként sem nyeri el a rokonszenvét. Az etikus ugyanis „a mérték és a józan ész bölcsességét követi", ami elégséges „a *köznapi élet* problémáinak megoldására", de tehetetlen a *szubjektivitás* körében, ahol nincs mód a magatartás szabályait felállítani. Az etikai ismétlés az általános, bevett szokások elfogadása, az adott esetben a házasság; az arisztokratikus kivétel azonban nem köthet házasságot, inkább szerencsétlenné teszi önmagát és szerelmesét. Miért? Mert a házasság elöli a rendkívülit, s megszokottságával megfosztja az egyént lényegétől, belső életétől, szabadságától. „Beszélik ugyan, hogy egy cigányasszony a férjét egész életén keresztül a hátán cipelte, ám az ilyesmi ritkán fordul elő, és akkor is – ha soká tart – fárasztja a férjet."

Hogy tisztábban lássuk, mi az új a burzsoá-citoyen ellentétnek ebben a nyárspolgári megformulázásában a klasszikushoz képest, s miként halad a klasszikus formula megtörten is töretlen vonalban a dekadencia felé, hasonlítsuk össze Kierkegaard álláspontját Kantéval. Mindkét filozófusra jellemző, hogy az egyént mint társadalmon kívüli természeti lényt kezelik, az autentikus létnek vélt egyéni szabadságot kutatják, s az érzéki embert merev ellentétbe állítják az „erkölcsi személlyel". Csakhamar előbukkannak

azonban a lényeges eltérések. Az érzéki és az erkölcsi lét Kantnál belső ellentmondásként ugyanabban a személyben egyesül, aki egyszerre tartozik a „van" és a „legyen" birodalmához; Kierkegaard-nál a belső ellentmondás külsővé hasad, kétféle magatartássá, amely vagy két személy életformája, vagy ugyanazé, de életének *egymást kizáró*, csak minőségi ugrással áthidalható szakaszaiban. A kanti „is-is" *„vagy-vagy"*-gyá alakul.

A „vagy-vagy" alternatíváját egyszerűen azzal is magyarázhatnánk, hogy a burzsoá–citoyen ellentétet a dán filozófus a végleges szakadásig mélyíti. Bár ez nagyjából igaz, a dolog valójában jóval bonyolultabb. Kant empirikus embere az események oksági sorának részvevője, akárcsak a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választó Kierkegaard-féle „fatalista"; de Kantnál nem választás kérdése, hogy belép-e valaki az oksági sorba vagy sem, arról már nem is szólva, hogy az érzéki világ derék német polgára sohasem vetemednék olyan szertelenségekre, mint voltaképpeni dán megfelelője, az esztétikai stádium démonikus lázadója, akinek a szükségszerűtől elvonatkoztató fiktív szabadság bűvöletében a világ rendjéhez pusztán annyi köze van, hogy minden rendet felrúg. Az érzéki lény egy képzeletbeli szubjektív rendből a valóságos káoszba zuhan, mert nem a természet „transzcendentális" törvényhozója, nem egy „általános tudat" birtokosa már, hanem az általánostól elszigetelt, törvényen kívüli, figyelmét az elrendezendő világ helyett a maga belső életére fordító, a véletlenektől hányt-vetett „monász", saját korábbi alakjának szöges ellentéte.

Hasonló átalakuláson megy keresztül az „erkölcsi személy" is. A gyakorlatot mind Kant, mind Kierkegaard az

erkölcsre szűkíti, de az erkölcsi cselekvést a német gondolkodó a lét külső szükségszerűségeitől mentes, szabad aktusnak, az emberi autonómia megnyilvánulásának fogja fel, dán utódja pedig fordítva, a külső szükségszerűség egyeduralmának az ember tetteiben. Ez a fordulat azzal függ össze, hogy az erkölcsi cselekvést Kantnál egy a priori alaptörvény szabályozza, amelynek az volna az eszményi feladata, hogy maga alá rendelje, és ésszerűen elrendezze az egyes cselekvések, az emberek közti konkrét viszonyok „empirikus heteronómiáját", Kierkegaard-nál viszont az erkölcsi magatartás éppen ennek a „heteronómiának" az átvétele az egyén részéről, a magántevékenység alkalmazkodása az eldologiasult külső viszonyokhoz, a „rossz transzcendenciához". Kant szerint maga az emberi tudat az egyetemes erkölcsi törvény szubjektuma, az alaktalan tapasztalati sokféleség formaadó elve, jóllehet az ember mint erkölcsi lény a „magában való" világ tagja, aki tehetetlen az empirikus viszonyokkal, a társadalmi folyamatok ösztönösségével szemben; Kierkegaard szerint az erkölcsi életforma gyakorlatilag korántsem ilyen hasznavehetetlen, a köznapi életben jól eligazít, de csupán azért, mert az erkölcsi lény az empirikus világba süllyed, nem forrása semmiféle általános elvnek, így nem is lehet formaadó, törvényhozó, s az „általánost" – amely nem törvény többé, hanem üres szokás, ingatag közvélemény, merőben „tömegszerű" külsőség – csak *kívülről*, az érzéki létből kaphatja, úgy, hogy felfüggeszti egyéniségét, „szubjektivitását", és erkölcsileg ténykedve puszta „dativusszá" lesz.

Az érzéki lény és az „erkölcsi személy" kanti változata tehát Kierkegaard-ral önmaga ellentétébe csap: az első a

természet törvényszerű rendjének alkotórészéből a zűrzavar passzív elemévé válik, a második az érzékfeletti erkölcsi világ autonóm polgárából a közönséges tapasztalati lét ugyanilyen passzív atomjává. Ami az érzéki lényt illeti, Kant filozófiájában a külső szükségszerűség uralkodik rajta, Kierkegaard-ében pedig a vak véletlen, amely lényegében szintén külső szükségszerűség: a változás ebből a szempontból tisztán formai. A két forma mégsem ugyanaz. A feltörekvő burzsoázia mechanikus determinizmusa a világ megismerhetőségének, gyakorlati és eszmei elsajátításának elméleti támasza volt, a hanyatló burzsoázia mechanikus indeterminizmusa az elsajátítás lehetetlenségét, az egyén elhagyatottságát tükrözi. Ezt a fejlődési vagy inkább visszafejlődési irányt követi az „erkölcsi személy" is. A klasszikus citoyen erőszakkal nyomta el saját empirikus énjét; az „erkölcsi stádium" képviselője átengedi magát a szükségszerűségüket semmivel sem igazoló empirikus viszonyoknak, és *citoyen-mivolta látszólagossá foszlik.* Kantnál az empirikus ember is – mint az „általános tudat", a „transzcendentális" szemléleti és értelmi formák hordozója – felmutatta a citoyen közösségi jellegének bizonyos jegyeit, Kierkegaard-nál az „erkölcsi személy" is nyárspolgárrá, a legrosszabb fajta átlag-burzsoává fajul, és szó sincs arról, mintha bármiféle közösségi életet élne, mert az „általánoshoz" idomulva olyan tartalmatlan, külsőleges magatartási formákat vesz át, amelyek „énjétől" teljesen idegenek. Az elburzsoásodó citoyen ellényegtelenedik, elherdálja „szubjektivitását", anélkül hogy cserébe nyerne valamit érte, léte éppoly kevéssé „autentikus", mint az esztétikai stádium emberéé, nem a szubjektív tartalmi szabadság állapota. Burzsoá és citoyen

között *megszűnik a különbség*, mindkét életforma üres és elviselhetetlen, s ezúttal az első nyomja el erőszakkal a másodikat. *A két típus különbségének megszűnte azonban ellentétük kiéleződését eredményezi*, mert az újonnan színre lépő „erkölcsi személy" a fétissé dologiasult *külső* viszonyok részeseként, a kettős arculatú *burzsoá* életforma „transzcendens" pólusának tagjaként szembekerül a *„bensőség"* pólusán elhelyezkedő zárt „szubjektivitással", s konformistává szürkülve, nem egyesíthető vele. Ezért mélyül Kierkegaardnál külső ellentétté, a „vagy-vagy" alternatívájává az, ami Kantnál még ugyanannak a személynek belső ellentmondása volt, bizonyítva, hogy a tőkés társadalom hanyatlásakor a burzsoá–citoyen ellentét elhalása és végletes felerősödése azonos folyamat.

Érdemes elidőzni egy kissé annál a kérdésnél, hogy miért fordítja visszájára Kierkegaard Kanthoz képest az erkölcsi cselekvés mozgásirányát, miért alakítja át a szubjektumtól a külvilág felé tartó mozgást a külvilágból érkező „általános" passzív átvételévé.

A Kant-féle erkölcsi törvény, a kategorikus imperatívusz – cselekedj úgy, hogy akaratod elve egyetemes emberi törvényhozás elvévé lehessen – a „különös önérzet" pillanatait élő szabadversenyes árutermelés erkölcsi törvénye. Polgári osztálytartalma legalább két pontban szembeötlő: a cselekvés erkölcsi meghatározójának jogkörét istenről az emberi tudatra ruházza, az egyéni tettek erkölcsi tartalmát pedig „sub specie humanitatis", az *egész emberiség* nézőpontjából kívánja értékelni, feltételezve, hogy az emberek egyenlőképpen cselekedhetnek, és valamennyien egyenlő erkölcsi megítélés alá esnek. A kategorikus imperatívusz *axiómának*

tekinti az egyenlőséget, mégpedig nem csupán az isten színe előttit, mint a keresztény etika, az egyenlőségeszme első nagyszabású megformulázása, hanem mindenekelőtt a „földit", az evilágit. A kanti törvény értelmében az a cselekvés számít erkölcsösnek, amely akkor sem mondana ellent önmagának, ha *mindenki* elkövetné – a lopás például azért erkölcstelen, mert ha mindenki lopna, nem volna többé tulajdon, és nem lehetne mit ellopni.

Honnan keletkezik az a meggyőződés, hogy az egyéni cselekvés csak a társadalom mint *egységes egész* szemszögéből igazolható, és ha nem állja ki az egyetemesség próbáját, ha nem gyakorolható a „nembeli élet" mozzanataként, a társadalmi *össztevékenység* kereteiben, akkor logikailag és erkölcsileg semmis, illetve negatív értékű? A naturálgazdálkodást folytató társadalmak nem adtak módot erre a megítélésre, mert az embereket szigorúan körülhatárolt kasztokba és rendekbe sorolták, éppúgy meggátolva egy egységes erkölcsi mérce létrejöttét – legalábbis a „földi" életre vonatkozóan –, mint mondjuk, a pénz- és mértékrendszer egységesítését, s az egyéni tevékenységet nem kapcsolták be jól láthatóan a társadalmi összefüggésekbe.

Amikor az árutermelés általánossá válik, az egyes termelő munkája nem realizálódhat másképpen, mint a társadalmi összmunka szerves részeként, más termelők tevékenységével való kicserélésekor. Ha nem tehető egyenlővé a többiek munkájával, ha puszta magánmunka marad, fölöslegesnek bizonyul, és megsemmisül. Nem olyan cseréről van azonban szó, amelyet a társadalom reális szükségleteinek felmérése, a tevékenységek tudatos, ésszerű elosztása és összehangolása irányít. A magánmunkák termékei árukként

sodródnak a cserefolyamatba, s az árukapcsolatok a társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi összehasonlításai, az érték mennyiségi viszonyai. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az árucsere egyenértékek cseréje, tárgyi formaváltozás az értékmennyiség megváltozása nélkül, s ha egyes esetekben előfordulhat is az értéktől eltérő csere, társadalmi méretekben nem: vagyis az árutulajdonosok *egyenlő felekként* állnak szemben egymással, és árutulajdonosi jogaik nem nőhetnek előjogokká más árutulajdonosok rovására, különben magát az árucserét, saját létalapjukat rombolnák szét. Másrészt, az egyenértékek cseréjekor az árukat mint az elvont munka egynemű termékeit mérik össze, függetlenül attól, hogy micsodák, ami ugyanilyen egyneműséget parancsol a tevékenységüket kicserélő emberekre is. A munkák és termékeik elvont egyenlőségének megfelelő árutulajdonosi egyenlőség az embereknek azon a *formai azonosságán* nyugszik, hogy akár egy hajórakomány szenet adnak el, akár a munkaerejüket, valamennyien az értéktörvénynek engedelmeskednek, azaz látszólagos mellérendeltségben élnek, amely álcázza valódi, alá- és fölérendeltségi viszonyaikat. Az értéktörvény politikai, jogi és ideológiai megjelenése a *formális egyenlőség.*

Kant nem a tudományos közgazdaságtan kategóriáiban gondolkozik. Ami a szeme előtt lebeg, az a formális egyenlőség: az elvont munkák cseréjét, a piac törvényeit ez a rögeszmévé csontosodott eszménykép közvetíti tudatához. Az ideológiai közvetítés rovására írandó az a hiedelme, hogy bármilyen legyen is a társadalom szerkezete, az erkölcs az emberek természetadta egyenlőségénél fogva mindenütt, mindenkire nézve azonos, és a cselekvéstől azt követeli,

hogy egyetemesként se mondjon ellent önmagának; holott az árutermelő társadalomban az ütköző érdekek és a reális egyenlőtlenségek ellentétes tartalommal telítik a különböző embercsoportok gyakorlatát, s az egyetemes, egyöntetű cselekvés követelménye valójában nem állítható fel másutt, mint a cserefolyamatban, ahol csakugyan a törvénnyel ellenkezik az a cselekvés – az egyenlőtlen csere –, amelyik egyetemesként önmagának mondana ellent. A formális egyenlőség jegyében fogant erkölcsi törvény – akárcsak az értéktörvény – nem hajlik meg a rendi kiváltságok előtt, és közömbös az osztálykülönbségekkel szemben; arra kötelez, hogy tetteimet a többiek, az egyetemes emberi közösség oldaláról mérlegeljem, megfontoljam, van-e embertársaimnak elvi-formai lehetőségük ugyanazt tenni, amit én teszek, nem sértem-e elvi-formai jogukat az egyenlő cselekvéshez. Ám ezzel csak azt mondtam meg, mit *nem szabad* tennem, s nem tudom még, mi a pozitív célja, mi a konkrét tartalma az erkölcsileg értékes tevékenységnek. És itt már kutyaszorítóban vagyok. Az egyenlőség nevében „sub specie humanitatis", az összesség perspektívájából kell vizsgálnom tetteimet, de az egyenlőség *formális* volta az egyének elválasztottságára utal, amely az emberi célkitűzéseket egymás ellen fordítja, ahelyett hogy közös mederbe terelné. Nem látok jól körvonalazható egyetemes társadalmi célokat – többnyire nincsenek is –, és nem tudom, mire volna szüksége a társadalomnak, jóllehet ha az erkölcsi értéket nem önkényesen egyéni, hanem általános emberi mércével akarom merni, cselekvéseim *tartalmi* meghatározásához tisztában kellene lennem az emberiség céljaival és szükségleteivel. Milyen lesz hát az erkölcsi törvény, ha az érték-

törvény osztatlan érvényességének közvetlen ideológiai megnyilatkozásához, a formális egyenlőségeszméhez igazodik? Maga sem lehet más, mint formális: tartalmi útmutatást a társadalom széttagoltsága miatt nem ad a cselekvésnek, csupán azt a negatívumot írja elő számára, hogy egyetemesként se tagadja önmagát. Az erkölcsi törvény tartalom híján, az egyetemesség üres formájaként, nem a társadalom közös mozgásába kapcsolja az egyéneket, hanem a cselekvés magánjellegét, az egyének különállását szentesíti ebben a közös mozgásban, mintha egy olyan biliárdjáték szabálya volna, ahol a feladat az, hogy a golyók *ne* ütközzenek össze.

Az árutulajdonosok társadalma nem harmonikusan megszervezett egység, ahogy egy marék sörét sem alkot szerves totalitást. Ha a sörétek tudattal rendelkeznének, és erkölcsi eszményüknek saját gömbölyűségüket tekintenék, nyilván szigorúan elítélnék, ha valamelyikük kockaformát öltene; ítéletük azonban pusztán logikai szükségszerűség volna, amelynek tartalmi igazságát csak a premisszának, a gömbölyűség erkölcsi tökélyének bizonyítása igazolhatná. A kategorikus imperatívusz, mint formális törvény, nem törekedhet a cselekvések tartalmi igazolására, egyetlen lehetséges tartalma a formai ellentmondásmentesség. Az erkölcsi törvény a nem-ellentmondás logikai alapelvének, az *A est A* formulának részesetévé lesz; a formai helyesség kiszorítja a tartalmi igazságot, s az utóbbit egy önkényes vagy legalábbis bizonyítatlan előfeltevés – Kantnál a polgári egyenlőség természetes voltának, a liberális burzsoá társadalom természeti szükségességének előfeltevése – váltja fel. Hegel méltán bírálja ezt a formalizmust. Minden tartalom ellentmondás nélkül való – írja –, ha az azonosság formáját

adják neki. „De ez éppannyi, mint ha nem is adnák neki ezt a formát: pl. tulajdon, ezt cselekvésemre vonatkozóan tiszteletben kell tartani; de egészen el is maradhat, nincs tulajdon, a meghatározás egészen elmaradhat. A tulajdon tekintetében a törvény: a tulajdont tiszteletben kell tartani; mert az ellenkezője nem lehet általános törvény. Ez helyes. De a tulajdont feltételezik; ha nincs, akkor nem tartják tiszteletben; ha van, akkor tiszteletben tartják. Ha nem tételezek fel tulajdont, akkor a lopásban nincs ellentmondás; egészen formális meghatározás. Ez a kanti–fichtei elv fogyatékossága, hogy formális általában. A hideg kötelesség a végső megemészthetetlen kölönc a gyomorban, amelyet kinyilatkoztatás adott az észnek." (Vö. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* Harmadik kötet. Akadémiai Kiadó 1960. 418–419. o.)

Milyen a formális erkölcsi törvény kapcsolata a valósággal? Mint törvény, nem meríthető a tapasztalatból. A filozófus, akinek nincs világos fogalma a társadalmi gyakorlatról, s a tapasztalást a befogadás passzív, egyéni és tisztán elméleti aktusának véli, következetes logikával nem észlelheti a tárgyi jelenségeket másnak, mint széthulló sokféleségnek, a vak véletlen vagy a végzet birodalmának. A törvény, ha létezik, szubjektív és tapasztalat előtti: ilyen a kategorikus imperatívusz is, hasonlóan a kanti természettörvényekhez, a megismerés kategóriáihoz. Mind az erkölcsi törvény, mind a kategóriák az empirikus anyagtól elvált, azzal szemben álló a priori formák. Nagy különbség van azonban közöttük. A kategóriák az értelem törvényei, az imperatívusz az ész törvénye; az értelem függ a tapasztalati anyagtól, amelyet kívülről kap, hogy legyen mit elrendez-

nie, az ész maga ad törvényt önmagának, s mint az erkölcs szabályozója, minden tapasztalati anyagot elutasít. A megismerésben az észnek nincs önállósága, mert felette áll az empirikus jelenségeknek, s tapasztalatok híján nem ismerhet meg semmit; a „gyakorlatban" viszont – az erkölcs területén – pontosan azért lesz autonóm tényezővé, mert felette áll az empirikus jelenségeknek, és a természeti törvények nem kötelezőek rá nézve. Ennek a kettős szerepnek egyszerű oka van: a burzsoá másképpen viszonyul a természet technikai meghódításához, mint saját termelési viszonyaihoz, a tudományokra égető szüksége van, de az értéktörvénynek alárendelt „nembeli életen" gyakorlatilag nem tud úrrá lenni, és közösségi emberként, citoyenként el kell némítania a maga gyakorlati, empirikus lényét. A megismerő ember nem boldogulhat tapasztalatok nélkül, az „ész" elvont eszméivel; az „erkölcsi személy" nem boldogulhat az „ész" elvont eszméi nélkül, s nem veheti hasznát tapasztalati ismereteinek. *Az értelem kanti ellentéte az ésszel burzsoá és citoyen ellentétét jeleníti meg az ideológia síkján.* Minthogy a forradalmi eszményektől megérintett polgár szemében a valótlan „erkölcsi személy" számít valódi embernek, a Kant-féle citoyen-ész, amely a tapasztalati világban vesztes marad a józan burzsoá-értelemmel szemben, erkölcsi téren „regulatívból" „konstitutívvá", a cselekvés törvényhozójává és megalkotójává lép elő, s az embert a természeti szükségszerűség világából a szabadság, az empíriától be nem szennyezett, tiszta, elvont „magában való" világába emeli. Csakhogy sajnálatos módon a citoyen is ember, azaz burzsoá, aki a hitvány érzéki valóságban él, a „természeti rend" tagjaként, kénytelen tehát kettéoszlani egy

oksági törvények által meghatározott empirikus lényre és egy szabad, öntörvényű „erkölcsi személyre". Az „erkölcsi személy" fáradhatatlan buzgalommal küldözgeti parancsait a szabadság magaslatairól önmagának mint csúszómászó empirikus lénynek: tagadd meg természetes hajlamaidat, bonts erkölcsi szárnyakat, röppenj hozzám a kötelesség csúcsaira. De a parancs az absztrakciók szellemköréből hangzik el, s nincs kényszerítő ereje. A kategorikus imperatívusz testetlen igeként lebeg az empirikus vizek felett, s az „erkölcsi személy" fejcsóválva veszi tudomásul, hogy a világ marad, amilyen volt, sok a rossz ember, és a törvény íratlan malaszt. Az erkölcs – az ember szabadságának, autonómiájának, „nembeli életének" megnyilvánulása – sértődötten burkolózik tulajdon fenségébe, mialatt a rakoncátlan empíria függét mutat neki. *A szabadság tehetetlenségnek, az ember autonómiája hiú ábrándnak bizonyul,* mint mindig, ha a világ*tól* való szabadságként tételeződik; s mert az ész törvénye tökéletesen ésszerűtlen volna, ha csupán véletlen kivételként valósulhatna meg, „posztulálni" kell istent és a lélek halhatatlanságát, hogy a tapasztalati világ – a burzsoá-lét – harmóniája az erkölcsi világgal – a citoyen-léttel – legalább a transzcendenciában elgondolható legyen.

Mire való hát a gyakorlati ész, ha a gyakorlat ügyet sem vet rá? Minek az erkölcsi törvény, ha a valóság keresztülnéz rajta, és megy tovább erkölcstelen és törvénytelen útján? A kérdés annál jogosabb, mert Kierkegaard már leráncigálja az erkölcsöt a szabadság talapzatáról, ahová Kant állította, s a nem-autentikus életformák közé száműzi. Kant a maga módján az ember közösségi természete mellett tesz hitet, Kierkegaard a szubjektum kivételessége mel-

lett; Kantnak jó az egyenlőség, Kierkegaard-nak rossz. Vajon két gondolkodó alkati különbségéről van-e szó, vagy maga az alkati különbség is objektív okokból fakad?

A változás kétségkívül a formális egyenlőség tartalmi módosulásainak, hangsúlyeltolódásának tulajdonítható. A polgári egyenlőség elsősorban gazdasági-termelési viszony, árutulajdonosi kapcsolat, amely az egyént a „nembeli élethez", a társadalmi össztevékenységhez köti, mégpedig úgy, hogy fenntartja az ellenséges osztályok egyenlőtlenségét, és meggátolja a társadalmi mozgás tudatos irányítását. Ám a polgári forradalmak korában, a „különös önérzet" pillanataiban, amikor az egyetemes árutermelés *politikai feltételeinek* kivívása van napirenden, és a tőkének sokkal inkább a termelőerőkkel kapcsolatos központosító tendenciái hatnak, mint a termelési viszonyokkal kapcsolatos centrifugális tendenciái, az egyenlőség formálisként sem üres forma, hanem *közös társadalmi célkitűzés,* amely a harmadik renden belül átmenetileg az osztályellentéteket is háttérbe szorítja. Még ha nem érlelődik is politikai cselekvéssé, elvont eszmei síkon sincs híjával a kohéziós erőnek, s visszatükrözi az egyébként egymással versengő árutulajdonosok reális érdekközösségét, megköveteli tőlük, hogy ösztönös empirikus létüket megtagadva, cselekvésüket *társadalmi szintű tudatossággal,* az általános, a közös érdek szemszögéből mérlegeljék. A citoyen közösségi céljai természetesen nem terjednek túl a burzsoá életforma szavatolásán, s a kategorikus imperatívusz csupán erkölcsi megfelelője az egyenértékek cseréjét leíró Smith-féle liberalizmusnak; fennáll azonban közöttük az a különbség, hogy az imperatívusz a cselekvések sokféleségét az *ész* minden empí-

riára *eleve* érvényes, *tudatos* törvénykezése alá rendeli, Smith liberalizmusa viszont a kereslet és kínálat *utólag* ható *automatizmusára* bízza összehangolásukat. Smith liberalizmusa és a kanti etika viszonyában burzsoá és citoyen azonossága és ellentéte jelentkezik.

Az erkölcsi törvény az elmondottaknál fogva két okból is a szabadság, az „autentikus" lét ismérvének látszik: részint azért, mert a magvát alkotó egyenlőségeszme az adott időpontban, a hűbéri kiváltságokkal *szemben*, joggal lép fel a szabadság nevében, részint pedig azért, mert a „sub specie humanitatis" megítélés, a közösségi szempontok tudatos számbavétele olyan szöges ellentétben áll a polgári társadalom szétszórtságával, ösztönösségével és egyenlőtlenségeivel, hogy indítóoka az empirikus világ *felett* álló, a külső szükségszerűségtől érintetlen, tiszta gyakorlati ész autonóm törvényének tűnik. Igaz, hogy a gyakorlati ész gyakorlatiatlanságát Kantnak legalább annyira a hűbériséggel való gyakorlati megbékélés sugallja, mint a polgári társadalom jelenségeinek tüzetes megfigyelése, de ez a körülmény csak aláhúzza az „erkölcsi személy" és az empirikus ember kettősségét, amelynek filozófiai átírásával Kantnak sikerül az ideológia kereteiben a lehető legpontosabban ábrázolnia a francia forradalom korának polgári viszonyait. Ebben a kettősségben egyrészt a társadalmi tevékenység gazdasági oldalának elidegenültsége fejeződik ki, másrészt a liberális burzsoá „különös önérzete" abban a történelmi pillanatban, amikor antifeudális törekvései még arra buzdítják, hogy messzebbre tekintsen önző, egyéni céljainál, s a kötelesség hangoztatásával lehetőségeihez képest egységbe forrjon a közösséggel, bár mint

tudatosan közösségi lény szükségképpen elvonttá és valótlanná válik.

A polgári egyenlőségeszme kohéziós ereje abban a negatív követelményben áll, hogy *ne* legyenek hűbéri kiváltságok. Mihelyt nincsenek többé, a formális egyenlőség társadalma az eldologiasult viszonyok világává vedlik, s lehámlik róla az emberi bőr. Az erkölcsfilozófiában ezzel párhuzamosan átalakul az általános fogalma és funkciója. A kanti törvényhozó ész formalizmusa és negatív jellege arra vezethető vissza, hogy az ösztönös gazdasági szférán túl van a „nembeli életnek" egy másik, tudatos szférája is, amely az empirikus létre vonatkoztatva transzcendensnek tűnik ugyan, de az egyén oly biztosan a magáénak tudja, hogy a kedvéért önmagát is transzcendensnek, az „intelligibilis világ" tagjának képzeli, s az általánosnak alávetett, a közösség törvénye szerinti életet az ész *belső* parancsának, a szabadság megvalósításának vallja. A feudalizmus elleni harci szövetség talaján az általános – a „nembeli élet" – erkölcsi téren még *szerves egységnek,* az emberek *lényegének* és *belső kapcsolatának* mutatkozik, annak ellenére, hogy az ellenkező tulajdonságokat, a sajátosan burzsoá jegyeket ekkor sem irthatja ki magából. Az antifeudális kötelékek szétszakadásával azonban a „nembeli" tevékenység összes fajtáit nyíltan a maguk hasonlatosságára formálják az árutermelés gazdasági törvényei, elsöprik a megkopott citoyen-büszkeséget, s kitermelik az egyik oldalon a rendkívüliségre törő egyént, a másikon az elvont munkák egyenlőségének elgépiesült fantomvilágát, ahol az általánoshoz való tudatos alkalmazkodás kimerül az azonos életmódból eredő banális külsőségek passzív átvételében. Az

általános most már *semmilyen vonatkozásban* nem szerves totalitás, hanem egy halmaz elemeinek egyneműsége, amely a „tömeg" ellen lázadó „kivételes" egyén számára az embert ellényegtelenítő „rossz transzcendenciaként" jelenik meg. Aki tehát az egyenlőség erkölcse szerint él, puszta „dativuszként" a *külső szükségszerűséget* fogadja el magatartása normájául. A citoyen-lét két változata – az „aktív" és a „passzív", a kanti és a kierkegaard-i – abból származik, hogy a burzsoá életforma gyakorlata az absztrakciók világába szorítja, majd végképp kirekeszti a társadalmi szintű tudatosságot, s így az „erkölcsi személy" először az autonómnak gondolt tudat a priori formalizmusa mellett köt ki, később pedig – ha nem „tiltakozik" – dologi módon elvegyül az érintkezés szokványos formáinak empirikus általánosságában.

Kant etikája nem írja elő, Kierkegaard-é nem zárja ki az egyén tudatos társadalmi tevékenységét. Sőt: a Kierkegaard-féle „erkölcsi személy" látszólag hajlamosabb a közéleti ténykedésre, mint a kötelesség kanti aszkétája. Az aszkéta nem lesz még közéleti férfiúvá, ha az imperatívusz nevében féket vet természetes hajlamaira, és nem lopja meg embertársait, a dán citoyennek ellenben egyenesen megparancsolják, hogy legyen az állami és egyházi erényeknek, közéleti intézmények eszméinek bajnoka. De az igazság az, hogy a valódi citoyen az aszkéta, a másik csak hamisítvány. Az imperatívusz követője a legkorlátozottabban magánérdekű cselekvést is a „nembeli élet" tudatos részvevőjeként végzi, a társadalom többi tagjaihoz úgy igazodik, hogy a polgári együttélés általános törvényét, ezt a *külső* tényezőt, saját *belső* törvényeként érvényesíti.

A dán citoyen másképp viselkedik. A teljes egészében megközelíthetetlenné, „transzcendenssé" idegenült „nembeli élet" minden mélyebb társadalmi összefüggést elrejt előle, és csak a magánélet közös felszíni formáit mutatja fel általánosként, ezeket pedig az egyén *saját magánéletén kívül semmi másra nem alkalmazhatja.* Az erkölcsi cselekvés Kantnál a „nembeli tevékenység" – igaz, illuzorikus – gyakorlása, Kierkegaard-nál puszta magántevékenység; hiába hivatkozik a dán gondolkodó a közéleti erényekre, az erkölcs körét jobbára leszűkíti az etikaivá emelt erotikumra, a házasságra. Az egyén tehát erkölcsi szinten sem a külső, tárgyi valóság felé tart, hanem *visszahajlik önmagára,* és csupán az egyformaság viszony nélküli viszonyába, összefüggéstelen összefüggésébe lép társaival. Nem tulajdonosa többé az autonóm „magában való" világ és az empirikus lét kettős állampolgárságának: miután az egyenlőség forradalmi lelkesültségű túlvilágát bekebelezte az egyenértékek cseréjének hétköznapi gyakorlata, az ember csak a magánélet lehetőségei közül választhat, s *vagy* kívül helyezkedik az általános renden, *vagy* nyakig merül a konformizmusba. Az általános mint tárgyi forma immanens transzcendenciaként ragad meg a magánéletben, s az „interszubjektivitásról", amely a polgári filozófia későbbi fejlődésében a szolipszizmus cáfolata és a tárgyi lét bizonyítéka kíván lenni, kiderül majd, hogy nem vezeti ki az egyént zártságából a tudatos társadalmi kapcsolatok útjára, mert a klasszikus citoyen visszavonhatatlanul magán-citoyenné hanyatlott, s e furcsa és hazug képződmény erkölcse a legbanálisabb nyárspolgáriság.

Azt gondolhatnánk ezek után, hogy a dán citoyent egé-

szen más fából faragták, mint a németet. Holott a két „erkölcsi személy" egy és ugyanaz: mert mi a klasszikus citoyen, ha nem az „önző homme" fehér tógában, arcán az erény szigorával? A kategorikus imperatívuszra hivatkozva – amely a cselekvés tartalmi meghatározása helyett csak egy negatív és formális követelményt állít fel az emberek elvont természeti azonossága alapján –, akaratlanul is az árutermelés elidegenültségét hagyja jóvá, az áruviszonyokkal szabályoztatja a magatartást, beletörődik saját tehetetlenségébe, kiszakad a gyakorlati-tárgyi kapcsolatokból, s rálép a dekadencia útjára. Az „erkölcsi személy" nem tervezheti meg a társadalmi együttműködést, s a gazdasági törvények által szétrombolt valóságos autonómiájának pótlására kigondolja a kategorikus imperatívusz látszat-autonómiáját. Spekulatív eszének egyszülött gyermeke azonban leleplezi őt. „Nemzőatyám – súgja titokban az imperatívusz – sajnálatos alkati gyengeségei folytán lépten-nyomon az erejével henceg, alfának és omegának hiszi magát, azaz köztünk szólva, citoyenként is úgy viselkedik, mint a legközönségesebb burzsoá. Milyen hősi gesztussal teszi szívére a kezét: elárulhatom, hogy az erszényét tartja ott. Lám, most engem magasztal, együtt emleget a csillagos éggel, nem megható? Alapjában véve igaza van: nekem sincs több hatalmam a dolgokon, mint a csillagoknak. Ország-világ előtt azt hirdeti, hogy együvé tartozunk, pedig ez a fennkölt szónoklat csak szalmacséplés, hiszen nem járhatom át a tetteit, egyetlen cselekvését sem kapcsolhatom gyakorlatilag valamiféle tudatos társadalmi tevékenységbe, az a sorsom, hogy örökös külső szempont maradjak az ő változhatatlanul magánjellegű tevékenységéhez, az ő megmozdíthatatlan bur-

zsoá-létéhez képest. S ha már illúziói sem lesznek az öreg fiúnak, szegre akasztja a tógáját, lejjebb ereszti a hangját, és házikabátba bújik."

A SZABADSÁG ÁLLAPOTA. A VALLÁSI STÁDIUM ÉS AZ ABSZURDUM

Kierkegaard nem tesz különbséget a Kant-féle patetikus „erkölcsi személy" és a családi tűzhely melegétől eltunyult papucs-citoyen között. A burzsoá-lét ellen lázadó, velejéig burzsoá szelleme zseniálisan felismeri a tógás és a házikabátos azonosságát, azt, hogy akármi legyen is a látszat, a polgár számára, aki minden ízében magánember, az általános *mindig* csak külsőség, amely ellenkezik a zárt én igazi természetével. Nem az a lényeg, hogy lángoló aszkéta-e valaki vagy szolid férj, hanem az, hogy az embert az általános összes formái ellényegtelenítik.

Mivel a cselekvés általános normáit az etika fogalmazza meg, ez a tudomány – legalábbis hagyományos alakjaiban – elvetendő. Az etika nem veszi számításba, hogy legfőbb feladatunk „szubjektummá válni", s az eszmeiséget – az általánost, a normát – akarja átültetni a valóságba, ahelyett hogy a valóságot – az egyénit, a kivételest – emelné fel az eszmeiség fokára, és juttatná az őt megillető jelentőséghez. Az etika, éppúgy, mint a törvény, olyan pedagógushoz hasonlítható, aki parancsokat formulázva ítél, de nem teremt. Van azonban egy „második etika" is, amelynek eszmeisége nem általános parancsok formulázásában és az egyesre történő alkalmazásában áll, hanem abban,

hogy fordított irányú mozgással az egyénből indul ki, és kivételességét megőrizve, átvezeti őt a maradandóságba, a „jó transzcendenciába". Az „első etika" a „bűnösségen" – az egyediségen – fut zátonyra; a „második" tudatában van a „bűnnek", és egyetlen szabálya a szabálytalanság, a kivétel.

A „második etika" – az „autentikus lét" szolgálati szabályzata – az erkölcs teológiai felfüggesztésére kötelez. Tanításai szerint a bűnnek nem az erény az ellentéte, hanem a hit, s minden bűnnek számít, ami nem a hitből fakad. Az erény, akár a köznapi, akár a hősi, az általános nyomába szegődik, és külső feladatokat old meg, a keresztény hit viszont egyaránt elutasítja a nivelláló „burzsoá szellemet" és a közösségért kifejtett önfeláldozó erőfeszítést, megveti „a valóság összes gyermetegségeit". Hinni annyi, mint abszolút viszonyba kerülni az abszolútummal, istenbe merülni úgy, hogy *magunk vagyunk, és azok akarunk lenni.* A „vallásos zseni" kívül áll az általánoson: ennyiben az esztétikai stádium emberére és a romantika „démonikus zsenijére" hasonlít, bár rövidesen látni fogjuk, hogy különbözik is tőle, keresztény hite pedig mélységes hitetlenség.

A „második etika" tanításait Kierkegaard a fia feláldozására készülő Ábrahám történetével illusztrálja, ebbe a bibliai keretbe sűrítve filozófiai mondanivalójának lényegét, s képletesen megokolva szakítását Reginával. „Ha a hit nem szentesítheti, hogy meg akarta ölni a fiát, Ábrahám ugyanolyan ítélet alá esik, mint bárki más... Erkölcsi szempontból Ábrahám magatartása úgy fejeződik ki, hogy meg akarta ölni a fiát, vallási szempontból úgy, hogy fel akarta áldozni."

Ábrahám tettét az erkölcs másképpen is értelmezhetné, ha Izsák feláldozása a közösség érdekében történnék. Ábrahám azonban „tudja, hogy magányos utat követ, hogy semmit sem tesz a köz javára, hanem egyszerűen próbára tették és megkísértették", az erkölcs szemszögéből tehát nem minősülhet másnak, mint gyilkosnak. A bibliai rémtörténet erkölcsi megítélésének ellentéte a vallási megítéléssel az egyes és az általános összemérhetetlenségéből következik. „A hit lovagja tudja, hogy nagyszerű dolog az általánoshoz tartozni... Tudja, milyen szép olyan egyénnek születni, akinek az általánosban van a hazája, barátságos otthona, amely befogadja, ha ott akar élni. De azt is tudja ugyanakkor, hogy e birtok felett egy magányos, szűk és meredek út kígyózik; tudja, mennyire borzalmas az általánoson kívül születni, menetelni anélkül hogy egyetlen útitárssal találkoznánk... Az emberek bolondnak nézik, s ő nem értetheti meg magát senkivel." A tragikus hős biztonságra lel az általánosban, és megpihen benne; „a hit lovagja nem ismeri a pihenést, próbája szünet nélküli; minden pillanatban visszafordulhat, megtérhet az általános kebelére, és ez a lehetőség éppúgy lehet válság, mint igazság". Senkitől sem kérhet világosságot, egyedül van minden helyzetben, ő „az abszolút elszigeteltség... a paradoxon, az Egyén, abszolút és egyedüli módon az Egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül. Ebben áll helyzetének szörnyűsége".

A gyermekgyilkosság félelmes szándékában az a paradoxon fejeződik ki, hogy Ábrahám valami rendkívülit – a renden kívülit – tervez, olyasmit, ami semmilyen általános mércével nem mérhető, értelmi megfontolással nem iga-

zolható, ésszerű okokkal meg nem indokolható. Tettének mérlegeléséhez nem vehet igénybe külső szempontokat, hiszen cselekvése a maga kivételességével az emberi kapcsolatok teljes hiányát van hivatva példázni és gyakorlatilag kinyilvánítani. Ez a szélsőséges szubjektivizmus az érintkezés elemi eszközét, a beszédet is tagadja. Kierkegaard Ábrahámja, a XIX. század Kratülosza, „nem tud beszélni. Nem beszél egyetlen emberi nyelvet sem. Még ha a föld összes nyelveit ismerné is, még ha szerettei megértenék is, akkor sem beszélne... Mert ha a beszéddel sem értethetem meg magam, nem beszélek akkor sem, ha éjjel-nappal szüntelenül szónokolok. A paradoxon aggodalma és szorongása a csend".

Miért vállalja Ábrahám készakarva „helyzete szörnyűségét"? Ha a földi életben nincs kiútja, nem helyezhetné-e át hite célpontját a vallás sajátlagos birodalmába, a túlvilágra? Kierkegaard határozott nemmel válaszol: ha Ábrahám hite egy eljövendő életre irányult volna, igyekezett volna kilépni abból a világból, amelyhez nem tartozott többé, de Ábrahám *ebben az életben hitt.* Erre a kijelentésre alapozzuk azt a véleményünket, hogy a zseniális öregúr lényegében véve vallástalan volt: ugyanazért nem hitt a túlvilágban, amiért az általánosban, a külsőben, a tárgyiban sem hitt. A túlvilági lét átoldódás egy objektív szellembe és a lelkek misztikus közösségébe – Ábrahám vallása *„négyszemközti* együttlét" istennel, a mindenhatóhoz való *privát* viszony, amely „botrány és paradoxon" az ész számára. A túlvilág a földi összeütközések elsimítása – Ábrahám léte örök antagonizmus, mert akinek a kapcsolatok nélküli „belső élet" a lényege, annak fenn kell tartania kap-

csolatát kiközösítettsége forrásával, dédelgetnie kell elidegenült helyzetének embertelenségét. Ábrahám, az ádáz ellen-Hegel, a reformáció elfajzott ivadéka, nem füstölögtetheti el „kivételességét", magánemberi szubjektivitását egy rajta kívül álló isteni rend oltárán. Hang akar lenni, anélkül hogy más hangokkal dallammá egyesülne, ezért kell némának maradnia egy süketnéma világban. Szorongás híján, amely álmatlanságba hajszol – írja Kierkegaard –, Ábrahám nem volna az, aki. Miért kötelező szorongania? Azért, mert „az igazság a szubjektivitásban van", s az ember úgy válik „énné", hogy szabadságának, a meghatározatlan „tehetésnek" valóra váltása végett a „bűn" minőségi ugrásával a „végesbe", a kiszámíthatatlan „időbelibe" veti magát. *Az „én" megsemmisülne, ha elszöknék a „végesből"*, a megokolhatatlan és beláthatatlan cselekvések szorongásos állapotából: „autentikus" életformája nem az „abszolútummal" való feltétlen *egység*, mint a keresztény vallásban vagy Hegelnél, hanem a szintézis minden lehetőségét kizáró *ellentét* a létezők összességével, a feloldhatatlanul diszharmonikus együttélés az „időbelivel", amely evilágiságában is transzcendens, és ellenségessége a mesteri tökélyig fejlesztett magánemberi elzárkózás nélkülözhetetlen feltétele. Gyötrelmes élet, de ez a fajta gyötrelem az önkínzó „szubjektum" megkülönböztető jegye. „Te tudod, hogy a szomorúság az ég nosztalgiája – írta Kierkegaard Reginának –, és hogy mindaz, ami az emberben jó, a fájdalom szülötte."

A polgár ragaszkodása a „végeshez" lehetne a külső viszonyok jellegtelen átvétele is, a kivételesség feladása az általánosban. Ábrahám ellenben azért kötődik a „véges-

hez", mert elhatárolódik tőle, azért fogadja el, mert elfogadhatatlan, azért kívánja, mert belőle meríti a „szubjektivitásához" szükséges önmarcangolás üzemanyagát. Csak az ellenséges világhoz láncolva, eszményei megvalósíthatatlanságának tudatában lehet osztályrészévé a szorongás, amely *állandósítva* „belső életének" fehér izzását, biztosítva az érzelmileg áthevített pillanatok *megismétlődését,* megmenti őt az eldologiasulástól. A hagyományos keresztény túlvilág nemcsak az emberi viszonyok majdani harmóniájának reménye, hanem misztifikált jelképe annak is, hogy az ember annyi, amennyit az emberiség megőriz belőle; Ábrahám viszont oly megrögzötten közömbös az emberiséggel szemben, hogy nem bízik a túlvilágban sem, s az élet ürességétől, az elpergő pillanatok semmijétől másféle állandóság nem védheti meg, mint a diszharmóniáé, az egyedüllét gyötrelméé.

Az istennel való „négyszemközti együttlét" az élet *vállási stádiuma,* a „kivételesség", a „szubjektivitás" elsajátítása. A renden kívülit, amelyet az erkölcs elítél, a hit készséggel hitelesíti mint „autentikus" életformát. Vajon elérte-e ezzel Ábrahám a végcélt, eljutott-e a szabadság állapotába? Sajnos, még mindig nem. „Szubjektivitásának" a világ „transzcendenciája", a szorongó elidegenültség a feltétele, és az Izsák lemészárlásának szándékával érzékeltetett szabadságaktus pontosan rávilágít arra, hogy Ábrahám, aki nem döntheti el, jót cselekszik-e vagy rosszat, nem láthatja előre tette következményeit, a „transzcendencia" folytán az ismeretlen jövő vak *külső szükségszerűségének* rabszolgája. Szabadsága a „szubjektivitás" elnyerésében áll, de az erre irányuló „rendkívüli" tettek kiszol-

gáltatják őt szabadsága ellentétének. Az eszköz és a cél antinómiában vannak, mert a zárt én „elsajátítása" feltételezi a külső kényszert, kizárja a világ elsajátítását: Ábrahám tehát szabadságával rekeszti el magát szabadságától, célra törő cselekvésével a célul kitűzött állapottól, annál az egyszerű oknál fogva, hogy „nem lehet felbontani az eljegyzést, és vőlegénynek maradni". Kézenfekvő azonban, hogy az eszköz céljától kapja értelmét és jelentését: a legelszántabb remeték sem az önsanyargatásban lelték örömüket, hanem abban, amit reméltek tőle. A szabadságképzet kialakulásából, a társadalmi gyakorlattal való genetikus és funkcionális összefüggéséből következik, hogy az emberi cselekvés el sem gondolható másnak, mint a valódi vagy vélt szabadság, a világ feletti gyakorlati vagy képzelt uralom eszközének, öltsön bár ez az uralom olyan negatív formát, mint a sztoikusoknál, akik apátiájukkal azt óhajtották elérni, hogy a világnak *ne legyen* hatalma rajtuk. Kierkegaard természetesen tudatában van annak a tautológiának, hogy az eszköz nem eszköz, ha semminek sem eszköze. A vallási stádium szorongásos cselekvése is eszköz csupán, a szabadság *folyamata,* amely a beteljesülés reménye nélkül hiábavaló volna; a beteljesülés pedig azt jelentené, hogy a világot idegenségének, „szubjektivitásunk" előfeltételének fenntartásával tesszük magunkévá, vagy képletesen szólva, felbontjuk eljegyzésünket Reginával, és ugyanakkor megmaradunk Regina vőlegényének. Ez az *abszurdum* a szabadság *állapota.*

Az „abszurdum" szóval Kierkegaard hol az istenhez, hol a világhoz való viszonynak egy bizonyos formáját jelöli; a két viszony szükségképpen egymás tükörképe. Mi az ab-

szurditás a vallási stádium embere és a mennyei entellektüel közötti kapcsolatban? Isten, mint a társadalmi gyakorlat jelképe, meghaladja az egyént; mint misztifikált jelkép, felette áll az embernek és általában az érzéki világnak, olyannyira, hogy még természet-istenként is magasabb rendű az anyagnál; mint a beteljesült elsajátításnak, a szabadság állapotának időtlenné misztifikált jelképe, kezében tartja a világ sorsát, amely úgy tűnik, mintha az ő műve, célszerű tevékenységének eredménye volna. E jeles tulajdonságok birtokában isten *objektív* és *abszolút* szellem, nem tűri el a „véges" létezők semmiféle önállóságát, nem engedélyez semmilyen magánemberi függetlenséget. A vallási stádium embere mégis *magánemberként* viszonyul hozzá, nem áldozza fel érte „szubjektivitását", olyan magatartást tanúsít, hogy „akiben nincs meg a hit alázatos bátorsága, megbotránkozik rajta". Istenhez nem kevésbé abszurd módon viszonyul, mint a világhoz, amelyet szívesen tenne magáévá, de a zárt „szubjektivitás" feladása nélkül, vagyis arra törekedve, hogy megkaparintsa a társadalmi gyakorlatban rejlő hatalmat, mialatt a társadalmi gyakorlat elől minden hatalmat nélkülöző „énjébe" bújik. Ez a sajátos elsajátítás volna tulajdonképpen a szabadság állapota, s az abszurd szabadságeszmény ugyanilyen abszurddá formálja a vallási stádium emberének viszonyát istenhez, és istent magát is. A dán isten – a képtelen szabadság képzelt valósága – az általános tartalomtól emancipálódott *magánszellem,* ügyfeleivel *privát* nexusban álló varázs-burzsoá, akit felszereltek a társadalmi gyakorlat potenciális mindenhatóságával, mint tökéletesen megvalósult és működő hatalommal. Lényegi kapcsolat már csak ezzel az abszurd istennel

létesíthető: mert az eleven közösségi kötelékek szétbomlása után, amikor a polgár az „általános ügyhöz" *gyakorlatilag* mint külső, közömbös dologi tényezőhöz viszonyul, lélektelen rutinná üresedik az általános földöntúli megszemélyesítőjéhez, a régi citoyen-istenhez való *ideológiai viszonya* is, és ha belső szükséglete a vallás, meg kell reformálnia istenét. Az új isten, felhagyva a világkormányzás közéleti tevékenységével, nem vállalja a káosz elrendezésének munkáját; ellenkezőleg, ő maga a rendetlenség, az abszolút véletlen, a korlátlan szubjektivitás. Ha eszközömmé tehetem – hiszen az isteneknek mindig az a hivatásuk, hogy az ember eszközeivé, megvesztegetett zsoldosaivá legyenek –, ha erejét kölcsönképpen rendelkezésemre bocsátja, a világot mint a véletlenek káoszát, szorongásaim forrását, tehát mint „szubjektivitásom" elsajátíthatatlan feltételét fogom elsajátítani.

Mit értünk elsajátításon? Marx szerint azt, hogy az ember a természetet saját szervetlen testévé alakítja, és a társadalmi viszonyokat ellenőrzése alá vonja. A nem-marxista gondolat sem tulajdoníthat ennek a fogalomnak más értelmet, mint hogy az ember – természetes vagy misztikus úton – környezetét ellenségesből barátivá, emberi célok eszközévé, emberi szükségletek kielégítőjévé változtatja. Az elsajátítás a megbékélő, bár örökösen kiújuló és harcban álló ellentétek egysége, amelyet elképzelni is lehetetlen, ha a világról fel nem tesszük, hogy „ésszerűen" rendezett, vagy legalábbis rendezhető. Ezért hittek a XVII. század klasszikusai a világ „ésszerűségében", magyarán, törvényszerűségében, s még a vallások is a dolgok sokaságát összefogó formát, az objektív törvények együttesét misztifi-

kálták istenné, ráruházva az anyag tudatos igazgatásának képességét. Hogy állunk ezzel szemben Ábrahámmal? Az ő istene a társadalmi gyakorlat mindenhatóságának birtokában is abszolút burzsoáként viselkedik, egyszerűen nem hajlandó rendet teremteni. Ha pedig rend nélkül nincs elsajátítás, hogyan képzeli Ábrahám az elképzelhetetlent?

A legképtelenebb kérdést sem nehéz megválaszolni, mihelyt elhárul a logika kényelmetlen akadálya. Ábrahám „az abszurdum erejénél fogva hisz, mert minden emberi számítás jó ideje szétfoszlott már". Hite „pontosan ott kezdődik, ahol az ész végződik", egyenesen arra szolgál, „hogy az ember elveszíthesse az eszét s vele az egész végest, amelynek az ész a váltóügynöke, s mindezt azért, hogy *ugyanezt a végest az abszurdum erejénél fogva újra megtalálja*", mert *„lényeges, hogy a véges világot ne veszítsük el, hanem egészen megnyerjük"*. (Az én kiemelésem. R. E.) Miképpen nyerjük meg? Úgy, hogy *beletörődünk az elvesztésébe.* A hit lovagja „tökéletesen belenyugszik mindenbe, hogy mindent újra megragadjon az abszurdum erejénél fogva . . . Nagy dolog megragadni a végest, de még nagyobb megőrizni, miután lemondtunk róla". Ez a lemondás „hasonlít a legenda könnyek közt szőtt, könnyekben fehérített, könnyek közt varrt ingéhez, amely jobban véd (a valóságtól! R. E.), mint a vas és az acél. Az életnek az a titka, hogy mindenkinek magának kell megvarrnia az ingét".

A beletörődés kétségkívül frappáns és eredeti módja az elsajátításnak; próbáljuk képtelensége ellenére is megmagyarázni. Az eldologiasult világban az eszmény a valóság legcsekélyebb fuvallatára megmérgeződik, és riasztó meta-

morfózison megy át, mint a hamvas szépségű Regina, aki a házasságban feltehetően elhízott családanyává terebélyesednék. Kierkegaard–Ábrahám másféle valóságot akar: olyat, ahol eszményei a maguk üdeségében virágzanak ki, a „véges" világ eleven hajtásaiként. Nem tudjuk még, milyen eszményekről van szó, az egyébként bőbeszédű Kierkegaard meglehetősen fukarkodik a felvilágosításokkal. Néhány elejtett megjegyzéséből azonban kiderül, hogy „a hit lovagjának" a *szerelem* alkotja „élete szubsztanciáját", s rezignációjával a lovag „az első pillanat frisseségét" igyekszik állandósítani. A lét legmagasabb, vallási stádiumában tehát ugyanaz a *magánemberi* eszmény a cél, mint az esztétikai és az etikai stádiumban; a stádiumok nem az eszmény tartalmát módosítják, hanem az „ismétlés" esélyét, nem a célkitűzés lényegét, hanem a választ arra a kérdésre, hogy állandósítható-e „az első pillanat frissesége". Ez a felfokozott érzelmi állapot valójában nem lehet más, mint a világ igazi vagy képzelt elsajátításának vagy az elsajátítás reményének átélése, emocionális együtthatója. De a zárt magánemberi lét eleve ellentétes a valóságot ténylegesen meghódító társadalmi gyakorlattal: ezért utalták az elsajátítást a magántulajdonos osztályok gondolkodói legalább végső soron a szellem hatókörébe, és azonosították a „külső" valamiféle „belsővé" változtatásával. Az ilyen illuzorikus elsajátítás racionális – helyesebben, az ideológia szemszögéből annak tetsző – formája a megismerés, az egyest az általános alá foglaló logikai eljárás. Amint tudjuk, Kierkegaard a magánember „kivételességét" a romantikusokhoz hasonlóan az abszurditásnak addig a pontjáig hajtja, ahol nincs már helye a logikának, az általánosnak: Izsákot

fel kell áldozni, Reginát nem szabad feleségül venni. A „vallásos zsenitől" a világ éppoly megátalkodottan idegen, mint a „démonikustól". A két „zseni" mégis különbözik valamiben. A „démonikusnak" a világgal vívott „titáni" és reménytelen harc az életeleme: Camus például, a romantika kései utódja, arra buzdít bennünket, hogy szálljunk szembe a pestissel, noha leküzdésében nincs semmi szerepünk, görgessük Sziszifoszként a sziklát a hegytetőre, bár úgyis visszagördül. És mit tesz Ábrahám? Szakállát szórakozottan sodorgatva így tűnődik: jó, jó, de hátha ... Izsák talán mégis megmenekül, Regina talán mégis az enyém lesz. Meggyőződése, hogy ésszerűen ez elgondolhatatlan, tehát fölösleges harcolnia érte, s a logikátlanság vaslogikájával abbahagyja a reménytelen harcot a harc nélküli remény kedvéért, mert ha a harc csak elbukást ígér, akkor a reménységnek a beletörődés a feltétele.

Lássuk közelebbről ennek a különös elsajátításnak a mechanizmusát. A belenyugvás lovagja – mondja Kierkegaard – szerelmes egy elérhetetlen hercegnőbe. A racionális vizsgálat során megérti szerelme emberi – értsd: ésszerű – nézőpontok szerinti kilátástalanságát; az ész ugyanis fenntartja azt az állítását, hogy a „véges" világban, ahol ő az úr, a dolog lehetetlen, és az is marad. A lovag azonban „lehetővé teszi a lehetetlent azzal, hogy a szellem nézőpontjából veszi szemügyre", vagyis hite révén felfogja azt az abszurdumot, hogy „a birtoklás a lemondással egyenlő", és vágyaival, amelyek eredetileg a valóságba akarták őt vezetni, saját „belső élete" felé fordul. „Elismeri tehát a lehetetlenséget, és ugyanabban a pillanatban hiszi az abszurdumot", mert „nincs más, ami megmenthetné".

Ebben a meglepő okfejtésben azonnal szemet szúr a szellem fogalmának újfajta értelmezése. A polgárság hőskorában a szellem az ész szinonímája volt, Kierkegaard-nál a hité, az irracionalitásé, az abszurdumé; valaha a világ meghódításának feladatát tűzték elébe, most a beletörődést, a „véges" világ tervszerű elvesztését, a vágyak átirányítását a „belső élet" zárt övezetébe. A kiöregedett, görnyedt hátú szellem tragikomikus körforgásba kerül: burzsoá magántulajdonosi „szubjektivitása" miatt nem bír a láncairól elszabadult világgal, a világ elől pedig nem menekülhet máshová, mint saját „szubjektivitásába", ahonnan vágyai nem törhetnek ki a tárgyi létbe, és csírájukban fonnyadnak el. Változtassa meg a külső viszonyokat? Önmagát rabolná meg lényegétől, amely éppen *ezekhez* a viszonyokhoz kötődik. Hasonló sorsra jutna, ha zokszót sem ejtve, kezesen hozzáidomulna a külső viszonyokhoz, vagy a túlvilágba vetné reményeit. S mert mégsem tesz le vágyai teljesüléséről, csak a tárgyiasulás nélküli tárgyiasulásnak, a megvalósíthatatlan megvalósulásának abszurdumában bízhat. Az abszurd szellem tartalmas „belső életre" törekszik a „végesben", amely minden belső tartalmat felszámol; a „külsőt" akarja megragadni, de mint „jó" értelemben vett „immanens transzcendenciát"; a magánember ásító ürességű, pillanatszerű léte számára kívánja biztosítani azt a maradandóságot és érzelmi gazdagságot, amely csak a progresszív társadalmi gyakorlat tevékeny, tudatos részvevőit illeti meg. Röviden: *burzsoá „kivételességet" akar burzsoá eldologiasulás nélkül, az elidegenülés megszüntetését az elidegenülés feltételeinek megszüntetése nélkül, a tőkés életforma „előnyeit" a velejáró „hátrányok" nélkül,*

harmóniát a káosz megörökítésével, botot, amelynek egy vége van. Az abszurdum nem a valószínűtlennel, a váratlannal azonos – mondja Kierkegaard –, hanem maga a lehetetlenség. Lehetetlen, hogy az eszmények a prózai valóságban teljesüljenek; az érzéki lét tehát *zárójelbe kerül,* mint az „autentikus" érdekektől idegen terület, s az ember *olyan eszményi tárgyiságban reménykedik, amelynek a „szubjektivitás" mélyén kell kibontakoznia.* Ez a fából-vaskarika világ mágikus úton, a semmiből keletkeznék, egy „új teremtés" eredményeként, *a tárgyi valósághoz képest teljesen önálló, a szubjektumból soha ki nem lépő „tárgyi valóságként".* „Jó transzcendencia" lenne, „autentikus", „lényegi" és „valódi" világ, ahol átéljük a külső elsajátításához fűződő szabadságélményt, noha az igazi külsőhöz egyetlen ujjal sem nyúlunk, hiszen abszurd világunk „valódisága" éppen abban áll, hogy a tárgyi valósággal nem vállal közösséget. Ebben a *látszólagos tárgyiságban* öltene testet az elsajátítás nélküli elsajátítás abszurduma, a „lázadó" burzsoá magánember szabadságvágya, aki előtt könyörtelenül lezárultak mind a megvetett és elutasított világ megértésének és átalakításának, mind a túlvilág misztikus elnyerésének útjai, és ha maradt az egyetemes reménytelenség közepette valami, amiben még mindig bízik, akkor az nem lehet más, mint a valóságtól *elvonatkoztatott,* azzal *szemben álló* „felsőbbrendű" látszat-valóság. Ábrahám, az előrelátó abszurd zseni töprengései során kidolgozza a majdani absztrakt művészetek programját. (Rosszhiszemű szofizma az absztrakt művészetek „marxista" alapon történő elfogadtatása, sőt, állítólagos realizmusuk „bizonyítása" végett arra a lenini tételre hivatkozni,

hogy az absztrakció nem távolít el az igazságtól, hanem közelebb visz hozzá. Lenin hangsúlyozottan a *helyes* absztrakcióról beszél, amit az efféle hivatkozásokból többnyire kifelejtenek.)

A cél irracionalitását az eszközé egészíti ki. Az abszurd szabadság eszköze a hit, a passzív várakozás; az ember egyedüli aktív tevékenysége arra irányul, hogy a valóságot elhárítsa magától. Azért jár így el, hogy „szubjektivitását" meg ne csorbíthassa az eldologiasult külvilág. De az ember a dolgok gyakorlati átalakítása révén emelkedik ki a természetből, s ha erőfeszítéseit a beletörődésre összpontosítja, és a gyakorlati cselekvést egyenesen a „bűn" kategóriájába sorolja, akkor *visszazuhan a természeti lények közé, ahol semmiféle helye nincs a szubjektivitásnak.* Az eszköz, amelyet szabadsága érdekében igénybe vett, *a saját felfogása szerinti szabadságeszménnyel is ellentétes,* és az abszurdum látszat-tárgyiságának ellenpólusán egy *látszólagos szubjektumot,* a dolgok közt dologgá vált, elvont, társadalomalatti természeti lényt alakít ki. Mivel a természeti lényt a készen talált körülmények passzív elfogadása jellemzi, világos, hogy „a hit lovagja" lényegében nem különbözik a romantika harcos „démonikus zsenijétől": gyakorlatilag egészen mindegy, hogy a valóságot a beletörődés vagy az eleve reménytelennek ítélt és csakugyan kilátástalan – mert egyénileg folytatott – „titáni" küzdelem teszi-e zárójelbe. Sőt: a két „lázadó zsenit" *tartalmilag* a burzsoá viszonyok közvetlen védelmezőitől sincs okunk megkülönböztetni. Csupán formailag térnek el az utóbbiaktól: a közvetlen védelmezők akadémikus retorikává vagy giccses idillé festik át a drámát, a közvetett apologéták pe-

dig – bár demagóg „tiltakozásukkal" szintén az adott viszonyok szentségét prédikálják – nyíltan rávilágítanak a gyötrelmes ellentmondásokra. A legkiáltóbb ellentmondás azonban éppen az ellentmondások felmentése ugyanabban a pillanatban, amikor vád alá helyezik őket. Aki átéli az elidegenültség fájdalmát, de ragaszkodik is hozzá mint saját létfeltételéhez, elkerülhetetlenül olyan ellentmondásokba ütközik, amelyek valójában dialektikusak, ám az ő szemszögéből feloldhatatlanok, és az „emberi" lét *örök* attributumainak tűnnek. Ebből a szemszögből nincs híd az alany és a tárgy, a belső és a külső, a pillanatnyi és a maradandó között; az egyes kibékíthetetlenül ellenséges az általánossal, az egyéni a társadalmival. Az ellentmondások dialektikát sürgetnek, feloldásuk lehetetlensége útját állja a dialektikának, s a beletörődés és a lázadás nászából metafizikus ál-dialektika születik. Ilyen debilis magzata a filozófiának a stádiumok Kierkegaard-féle „dialektikája" is. Az esztétikai stádiumban az ember elvont egyesként, az etikaiban elvont általánosként jelenik meg; a vallási stádiumról Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az etikait nem törli el, hanem felfüggeszti és megszüntetve-megőrzi az egyén, a „kivételesség" szférájában. De itt sem az egyes és az általános szintéziséről van szó: az erkölcs, amely bizonyos *társadalmi* kapcsolatokat szabályozó *általános* normák összessége, nem vonatkozhat „a hit lovagjára", aki „abszolút egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül". Ezért kapja a „felfüggesztett" erkölcs a vallás síkján a „paradoxon" kifejezését, s az abszurditás normatívájaként emberi kapcsolatokon kívüli emberi kapcsolatokat határoz

meg, „a hit lovagjának" viszonyát szabályozza a valótlan valóság elérhetetlen hercegnőjéhez.

AZ IGAZSÁG FOGALMA. FÉLELEM ÉS RETTEGÉS

Gyilkos-e a fia feláldozására készülő Ábrahám? Aki ártatlan embert öl, gyilkos – hangoztatja az erkölcs. Aki „szubjektivitását", „kivételességét" kívánja bármi áron biztosítani, követendő példakép – hirdeti a Kierkegaard-féle „vallás". Ugyanaz a cselekvés két ellentmondó megítélés tárgya.

Marx már fejlődése korai szakaszán felfedezte, miért ellentétes az erkölcs igazsága a „vallásével", csak éppen nem vallásnak nevezte az utóbbit, hanem – igazi nevén – *nemzetgazdaságtannak*. „Az elidegenülés lényegében van megalapozva, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az embernek egy meghatározott elidegenülése, és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenységnek egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléséhez" – írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban.

A személyiségnek ez a megosztottsága abból következik, hogy az erkölcs normái az *együttműködés* törvényeiként keletkeznek és funkcionálnak, a nemzetgazdaságtan törvényei pedig a tőkés magántulajdon, az *egymás elleni harc* törvényeiként. Légy kegyes –, mondja Ábrahámnak az erkölcs –, ne törj ártatlan gyermeked életére. Légy kegyetlen

– mondja a vallásnak álcázott nemzetgazdaságtan, ez a csuhába bújtatott, cinikus és brutális fickó –, gázolj át tulajdon fiad életén is, ha érvényre akarod juttatni tőkés lelkedet, magánemberi „szubjektivitásodat". Az erkölcs a citoyen nyelvén szólal meg, a „vallás" a burzsoá nyelvén, s a szétképett Ábrahám azt sem tudja, hová kapjon, szeretne kegyes maradni a kegyetlenségben, erényes az erkölcstelenségben, egyszerre kint s bent egeret fogni.

„Egyébként a nemzetgazdaságtan és a morál ellentéte is csak *látszat* – folytatja Marx –, és *amint* ellentét, megint csak nem is ellentét. A nemzetgazdaságtan csak a *maga módján* fejezi ki a morális törvényeket." Ábrahám esetében is ez a helyzet. A „szubjektivitás" kegyetlensége és magárautaltsága tőkés nemzetgazdaságtani törvény, de formáját tekintve az egyén *erkölcsi viszonya* más emberekhez, sajátos fajtája a *társadalmi* együttélésnek. Már a kérdésfeltevés is erkölcsi jellegű: gyilkos-e Ábrahám vagy sem, helyesen cselekszik-e vagy helytelenül, jót tesz-e vagy rosszat. Amíg magatartásról, vagyis emberek közötti viszonyról van szó, addig az erkölcs nem küszöbölhető ki, legfeljebb „felfüggeszthető", s a vallásnak elkeresztelt „felfüggesztett erkölcs" a nemzetgazdaságtan lefordítása etikai terminusokra.

Az erkölcsi-közösségi és a gazdasági-magánemberi szféra konfliktusa a kapitalizmusban a legélesebb, ahol a társadalmi termelés napirendre tűzi a magánkisajátítás végleges eltörlését. A burzsoázia antifeudális harca idején az erkölcsi szféra elkülönültsége még azt az előfeltevést tükrözte, hogy túl a kiszámíthatatlan empirikus léten, vannak általános érvényű, kötelező erkölcsi értékek és normák, van a magánérdekektől független erkölcsi igazság. Az em-

píriától való elszakadásnak ez a típusa az ember társadalmi természetét, az *együttműködés* szükségességét fejezi ki, bár mint a valóság viszony nélküli viszonyaival *szembeszegülő* követelményt, azaz valótlanul, misztifikáltan, metafizikus-abszolút színezetet adva az erkölcsi értékeknek és normáknak. Az antifeudális harc lezárultával ellenben, amikor az „általános" már csak hitelét vesztett szólam, az etika gyáván meghunyászkodik a nemzetgazdaságtan előtt, s vagy leplezetlenül alkalmazkodva a tőkés gazdaság anarchikus szerkezetéhez, az együttműködés szabályából az egymás elleni acsarkodás, a „kivételesség", a szabálytalanság szabályává válik, vagy a szemforgató ál-citoyen kenetes közhelyeivel takargatja korábbi önállóságának megsemmisülését; más szóval, részint közvetlenül beolvad a nemzetgazdaságtanba, részint pedig a komolytalan szabványbölcsességek gyűjteményeként állítja szembe tartalom nélküli általánosságát a „felfüggesztett erkölcs" általánosság nélküli tartalmával.

Philosophia horret vacuum: ahonnan az általános kiszorul, a *relativizmus* nyomul a helyébe. Az ismeretelméleti relativizmushoz hasonlóan az erkölcsi is az elszigeteltség társadalmi viszonyainak ideológiai képmása; megjelenése olyan időkre esik, amikor az egyén vak és süket a tárgyi és eszmei összefüggésekkel szemben, mert önmagát magányosnak észleli. A zárt én tagadja az általánost, mint rajta kívülit, s látszólagos meghatározatlanságában nem ismer el sem a cselekvések közös mércéjéül használható, társadalmi érvényű, normatív erkölcsi értékeket, sem kötelező erejű erkölcsi igazságokat. Amit esetleg igaznak hisz, ingatag és pillanatszerű: isten, aki fia vérének kiontására szólította fel

Ábrahámot, „egy pillanattal később visszavonta ezt a követelését", és Ábrahám egyébként sem *tudhatja*, hogy „kiválasztották-e", csupán „megbizonyosodhat róla" a szorongásban, amely tetteinek egyetlen mércéjévé, az igazság egyedüli ismertetőjegyévé lép elő.

Ismeretelmélet és erkölcstan a filozófia egész története során szoros, bár olykor ellentmondásos egységet alkot, mint egy-egy világnézetnek – durván szólva – a tudat működésére vonatkozó elméleti, és emberi kapcsolatokat általánosító gyakorlati oldala. Az erkölcsi igazság részesete az igazságnak általában – noha tárgyai nem a szokásos értelemben vett jelenségek, hanem meghatározott fajtájú értékek –, s az igazságról és az erkölcsi értékről vallott nézetek kölcsönösen áthatják egymást. Mindkét „szféra" a gondolkodó társadalmi magatartásának vetülete, de egy-egy gondolatrendszerben nem okvetlenül egyenrangúak, valamelyiküknek elsőbbsége lehet a másikkal szemben. Szókratész az igazság elméletétől tette függővé etikáját, a sztoikusok az etika fennhatóságát terjesztették ki világképükre. Kierkegaard-nál, akinek filozófiája a „szubjektivitás" erkölcsi oldala körül forog, az etika – „vallás" álnéven – mindent elnyel, s *az igazság nem más, mint „élet", magatartás.*

Az igazság, amelynek fogalma a hagyományos filozófiákban Arisztotelész óta a tudat tartalmainak megegyezését jelöli tárgyukkal, Kierkegaard eszmevilágában a „szubjektivitással" azonosul, s így másutt és más módszerekkel keresendő, mint azelőtt. A gondolkodás nem célravezető módszer, mert tárgyi érdekeltségű, s a tárgyat az alany csak megközelítheti, anélkül hogy valaha is megragadhatná. A

tárgyi lét tudata óhatatlanul szubjektív természetű, sohasem tisztítható meg a megismerő alanytól, ez viszont megtisztítható a tárgytól, és eredeti mivoltában ismerhető meg. Az igazság eszerint nem az alany és a tárgy viszonya, hanem a szubjektum „visszahajlása" önmagára, elméleti-logikai viszonyból pedig átváltozik másvalamivé, minthogy éppen a tárgyi világot megcélzó elméleti-logikai megismerés *kizárásán* alapul. Mivé változik át? Gyakorlati viszonnyá? Kierkegaard néhány kijelentése mintha erre engedne következtetni. Az egyén számára – írja – igazság csak annyiban van, amennyiben ő maga hozza létre a cselekvéssel. Máshol azonban cáfolni látszik saját pragmatizmusát: „Gyűlöld a cselekvést . . . mert csak akkor van értelme, ha az élet folyamatos, a tiéd meg nem az." A cselekvés az egyik állításban pozitív, a másikban negatív értékű. Kétféle cselekvés van ugyanis: a külső, amely a tárgyi létet formálja, és a „kereszténvi", amely a „belső élet", az „autentikus" emberi lét kialakítója. A belső cselekvés lényege a *szenvedés,* a *hit,* s ez a forrása az igazságnak.

Tulajdonképpen nem jutottunk új eredményre, a végkövetkeztetés benne rejlett a kérdésfeltevésben. Az igazság, ha tárgyától megfosztva, a „belső életre" korlátozott „szubjektivitással" fonódik össze, valóban nem a *megismerés* kérdése, hanem a *„létéről",* nem *elméleti* tevékenység gyümölcse, hanem *magatartás,* nem tudat és lét *logikai* viszonya, hanem *etikai* kapcsolat, illetve – jelenségformájában, amelynél Kierkegaard nem lát messzebb – az alany viszonya önmagához. A halál vagy a halhatatlanság fontosabb kérdések, mint a hegeli filozófia kérdései – vallja Kierkegaard –; de a gondolkodás egyikre sem találja meg

a választ, igazi megoldásuk csupán az alanyivá válás belső cselekvésével lehetséges. A belső cselekvés – a szenvedés, a hit – az igazság *személyes megalkotása* és *átélése.*

Kierkegaard állásfoglalása nem azért vitatható, mert az igazságot alkotásnak fogja fel. A legkeményebb tárgyi igazság is a tudat alkotó tevékenysége révén kerül napvilágra – bár ez a tevékenység sohasem tisztán egyéni –, s minél mélyebb és szélesebb körű, minél hatékonyabb segítséget ad a világ elemberiesítéséhez, annál jogosabban váltja ki felfedezőiben a szabadság élményét. A felfedezés érzelmi kísérője azonban oly kevéssé téveszthető össze a felfedezés tartalmával, hogy azt közvetlenül egy hajszálnyival sem módosítja, nem vesz el belőle, és nem tesz hozzá semmit, s éppúgy társulhat a tévedéssel is. Ha az igazságot érzelmi állapotnak tekintjük, az igazság és a tévedés közötti határvonalat, magát az igazságot tüntetjük el. Hallgassuk Kierkegaard-t: objektív értelemben azon van a hangsúly, hogy *mit* mond valaki, szubjektív értelemben azon, hogy *hogyan.* Mondhatok tehát akármit, a döntő a hangszín, az érzelmi feszültség. Ez a sterilizált formalizmus elüt a korábbiaktól. A klasszikus idealizmus is előbbre helyezte a formát a tartalomnál, de világképét a *megismerés* formáiból építette fel, amelyek valótlan elvontságukban sem törölték le magukról a tárgyi valóság keze nyomát, s nem zárták ki jelentékeny tartalmi igazságok feltárásának lehetőségét. Kierkegaard, akinek a legcsekélyebb érzéke sincs a tartalmi igazság – röviden: az igazság – iránt, az érzéki és logikai formákat tárgyiasságuk miatt felcseréli *az abszolút „szubjektivitás", a tökéletes tárgyiatlanság látszatát keltő érzelmi formákkal,* nem hagyva meg többet az

igazság fogalmából a puszta szónál. Amikor ezt a léte értelmétől megrabolt szó-eunuchot végleges és feltétlen igazság gyanánt prezentálja olvasóinak – gyakorlatilag most már a hagyományos módon használva az igazság fogalmát, mint a gondolat megegyezését a valósággal –, szemléltető illusztrációt szolgáltat ahhoz az angol közmondáshoz, hogy üres edények csapják a legnagyobb lármát.

A „hogyan" hangsúlyozása a „mit" kárára tartalmaz egy bizonyos részigazságot. Kierkegaard arra céloz vele, hogy a keresztény dogmák és tanítások *ismerete* nem pótolhatja a kereszténység szellemének szubjektív elfogadását és átélését. Valóban: a keresztény dogmák és intézmények egy mélyebben fekvő lényeg – bizonyos gazdasági alapok és világnézetek – *külsővé idegenült* alakjai, amelyeket a fiatal Hegel a „pozitivitás" kategóriája alá sorolt. Ugyanilyen igaz azonban az is, hogy a burzsoázia nagy klasszikusainak encikłopédikus érdeklődéséhez képest Kierkegaard-é úgyszólván matematikai pont, egyetlen tárgya a „belső élet", a „kereszténység", minden más „komédia és hiúság". A keresztény dogmák elleni, egyébként jogos támadása ebben a megvilágításban támadás a külsővé-válás ellen *általában*, az új körülményeknek megfelelő elismétlése annak a hegeli tévedésnek, hogy a tárgyiasulás elvileg egyenlő az elidegenüléssel. Az eltérés csupán annyi, hogy Hegel ezt a téveszmét a természet és az ember világtörténetét átfogó, számos alapvető filozófiai igazságot megközelítő enciklopédikus rendszerbe foglalta, Kierkegaard pedig belegyömöszöli a „kereszténységnek" az igazság elraktározására eleve alkalmatlan kegyszeres fiókjába.

Az igazságról eddig azt tudtuk meg, hogy nincs tárgyi

tartalma, nem a megismerés, hanem a „lét" kategóriája, érzelmi állapot, a „belső élet" terméke. Sajnos, ebből még mindig nem derül ki, mi tulajdonképpen az igazság, és miről ismerhető fel. A szorongásról? Ha Ábrahámnak a szorongás jelzi „kiválasztottságát", nagyon gyatra bizonyosság ez, hiszen Ábrahám éppen azért szorong, mert nem teljesen biztos benne, helyesen cselekszik-e, ha elvágja fia nyakát. Az értékek általános érvényét tagadó, tartalmatlan erkölcsi igazságnak szüksége van valamilyen általános érvényű értékre és tartalmi ismérvre, amely a közvélemény megbotránkoztatását célzó cselekvést istennek tetsző útra tereli.

Mi hát az igazság? Kierkegaard két meghatározással is szolgál: „az igazság a szubjektivitás"; „csak az az igazság számodra, ami épít téged". Az első meghatározás az igazságot a legfőbb, önmagában is megálló értékkel, a szabadság vélt állapotával azonosítja, a második az ezt megvalósító cselekvéssel, a szabadság állítólagos folyamatával. Érték és igazság egybeesik, a „szubjektivitás" pedig mint abszolút érték igazzá és értékessé teszi eszközét, egyetemes normaként szabályozza a cselekvést, ismérve és mércéje tetteink igazságtartalmának. Kierkegaard, az erkölcs általánosságának ellenfele, mindenkire és mindenkor érvényes általános erkölcsi szabályt állapít meg. Mi ennek a szabálynak a tartalma? Ha az igazság az, ami „szubjektivitásomat" építi, igaznak és értékesnek azt a cselekvést kell tartanom, amelyik az én *egyéni hasznomra válik.* Visszaérkeztünk a „nemzetgazdaságtan" *pragmatista* erkölcséhez és igazságfogalmához: az igazság egybeolvad a *haszonnal,* s nincs túlzott jelentősége annak, hogy nem külső, hanem „belső" ha-

szonról, a lélek gyarapításáról, s nem a pénznek, a tőkés eldologiasult és lemeztelenített lelkének gyarapításáról van szó. A burzsoá magánember haszna mindenképpen az, ami, akár dologi, akár eszmei magántulajdon.

„Csak az az igazság, ami épít téged." Rendben van – de mi épít engem? Hogyan értesülök róla, hogy „szubjektivitásomnak" mi előnyös? A pragmatista definíció megoldás helyett elodázza a kérdést, nem tisztázza sem a „keresztény igazság" mibenlétét, sem felismerésének módját. Kierkegaard újra nekifut az akadálynak: kijelenti, hogy a keresztény igazságot a rendszereket alkotó – értsd: logikusan gondolkodó – ember nem közelítheti meg, mivel minden rendszer véget vet a szabadság, a nyitottság elvének. A „keresztény igazságot" eszerint a „nyitottság elve" jellemzi, a logikai rendszerekét a „zártság". Kíséreljük meg kibogozni, mi lehet ennek a két fogalomnak a jelentése.

A Marx előtti filozófiák általában zárt rendszerek voltak, abban az értelemben, hogy „abszolút", „végérvényes" tételek összességét szerkesztették meg. A kivételek – Montaigne vagy Diderot filozófiája, bizonyos szempontból Baconé is – töredezett, aforisztikus jellegükkel az elmélet zavaráról, a történelmi helyzet kuszaságáról, a megoldások keresett útjának ideiglenes járhatatlanságáról tanúskodnak. Rendszerbe szerveződik a marxista filozófia is, de a zártságot – saját tételeinek rituális bebalzsamozását – a leghatározottabban ellenzi, mert a valóság filozófiája lévén, életének és fejlődésének elsőrendű feltétele, hogy a megismerés új vívmányait asszimilálja. A rendszer fogalma ilyenformán nem okvetlenül párosul a zártságéval. Az utóbbi egyetlen szempontból tartozik elvileg a rendszer lénye-

géhez: abból tudniillik, hogy a rendszer a logikai összefüggések együttese, kerek egész, amelynek világnézeti váza meghatározza a részmegoldásokat. A marxizmus ebben a tekintetben „pusztán" azért különbözik a többi filozófiáktól, mert igaz, s az újonnan felfedezett igazságok csak kiegészíthetik, de soha meg nem cáfolhatják. A zártságot tehát legfeljebb akkor mondhatjuk *valamennyi* filozófiai rendszer sajátjának, ha fogalmát a logikai összefüggésekre, a részeknek az egésztől való meghatározottságára vonatkoztatjuk, ellentétén pedig, a „nyitottság elvén", a meghatározatlanság, az oknélküliség irracionális követelményét értjük.

A „nyitottság elvét" Kierkegaard idő-elmélete kapcsolja össze az igazság relativista fogalmával. Mint bármelyik egzisztencialista filozófia, a dán őstípus is a jövőnek adja az elsőséget az idő két másik alakjával szemben. A jövő – úgymond – több a jelennél és a múltnál: maga az egész, az örökkévalóság, amelynek a múlt csak egy része; a görögök felfogása szerint az örökkévalóság hátul van, a miénk szerint előttünk. Amint tudjuk, Kierkegaard, aki az emberi tettek megítélésében szándékosan mellőzi az erkölcsi normákat, sohasem mulasztja el a hivatkozást az örökkévalóság kissé homályos normáira. Cselekvéseinket az örökkévalóság szemszögéből kell megítélnünk – tehát az „előttünk levő", a jövő szemszögéből. A gondolat még ebben a teológiai burokban sem látszik egészen ésszerűtlennek: végtére is hogyan bírálhatnánk el az emberi tevékenységet, ha nem a jövő próbájának alávetve, a történelem mozgásiránya alapján? Tetteink marxista mérlegelésekor nem azt kell-e fontolóra vennünk, mennyire mozdítják elő a kommunizmus *eljövendő* társadalmát? Jövő és „jövő" között azonban kü-

lönbség van. A marxizmus, ha az emberi tetteket a jövő felől értékeli, egyszerűen az *előrelátott* holnapokhoz, a múlt és a jelen tapasztalati tényeiből leszűrt objektív társadalmi törvényekhez méri a cselekvést, Kierkegaard „jövője" viszont nincs összeköttetésben sem a múlttal, sem a jelennel, titokzatos minőségi ugrásokból áll, s a cselekvés megítélésében játszott szerepe minden megítélés lehetetlenségét fejezi ki. Ábrahám jövője a le nem igázott természeti erők szeszélyével és brutalitásával dönt érték és igazság felől, félreérthetetlenül kinyilvánítva, hogy a büszkén meghirdetett egyéni szabadság a külső kényszer, a vaksors kapcarongya, s a relativizmus éppoly szervesen csatlakozik az ember rabszolgaságához, mint az igazság az igazi szabadsághoz. Hadd szemléltesse ezt a relativizmust egy jellegzetes példával Jean-Paul Sartre, aki a jövő felőli *szubjektivista* megítélést, a „nyitottság elvét" konkrét történelmi eseményekre alkalmazza: „Nem tudom, mi lesz az orosz forradalommal; csodálhatom és mintaszerűnek tarthatom ... De azt nem állíthatom, hogy szükségképpen a proletariátus győzelméhez vezetne; arra kell szorítkoznom, amit látok ... Küzdő bajtársaim szabadok, és holnapi döntéseik esetleg a fasizmus diadalát segítik elő; *e percben a fasizmus lesz az emberi igazság, és akkor úgy kell nekünk.*" (Az én kiemelésem – R. E.)

Mi hát az igazság? Montaigne annak idején kérdéssel felelt a kérdésre: „Mit tudom én?" Kierkegaard ugyanígy felel. Montaigne válasza lazította a teológiai kötelékeket, Kierkegaard-é szorosabbra fűzi. A jövő semmijébe zuhanó, maga körül pörgő „szubjektivitás" igazságnak az igazság nem tudását nevezi, saját szellemi nyomo-

rúságát, amely a látszólag meg nem határozott, tehát szabadnak hitt cselekvés ellenállhatatlan kényszere nyomán a szorongásban tárul fel előtte. Igazság, szabadság és „autentikus" lét azonos tartalmú fogalmak; tartalmuk a tudat zűrzavara, a tehetetlenség, az állati lét; elárulják, hogy Ábrahám bigott istenhite a szkepszis álarca. Az a kereszténység, amelynek Kierkegaard a prófétája, a „modern" burzsoá életfelfogás szerfölött alkalmas kereteként elég vallástalan ahhoz, hogy a leplezetlen ateisták is rábukkanjanak benne világnézetük alapvonalaira, és elég vallásos ahhoz, hogy kiemelje ennek a vallásellenes formában is előadható világnézetnek mélységes teológiai obskurantizmusát.

A társadalom disszidenseinek pragmatista igazságfogalma, amely az igazságot az egyéni cselekvésből származtatja, és ismérvéül a személyes hasznot jelöli ki, tárgyának szabatos összefoglalása helyett önmagát rombolja szét. Gyökerét a „belső" és a „külső" antinómiája alkotja, az az alapélmény, hogy „végtelen a különbség az én és környezete között". Ábrahám azonban a „külsőhöz" is ragaszkodik, nem kívánkozik el a „végesből" a túlvilágra. Vizsgáljuk meg befejezésül, hogyan fog viselkedni az antinómia két pólusán, ha sehonnan sem dobják felé az igazság mentőövét.

A „külső" maga az állhatatlanság: a szabad lélek nem veheti komolyan, nem nyithatja meg előtte igazi énjét. Helyes magatartása az *irónia,* amellyel elrejti véleményét, nem köti le magát egyetlen álláspont mellett sem, teljes egyéni függetlenségre törekszik az állam közösségi szellemével szemben, felszabadul a társadalmi előítéletektől. Színlel, *inkognitót* ölt, módszeresen váltogatja álruháit; bármely

stílusban otthonos, mert egyik sem az övé; Próteuszként él, létformája a képmutatás. „Én, aki az egész világot kigúnyolom – írta Kierkegaard legmeghittebb barátjának – ... személyemnek egy bizonyos bizarrság látszatát adtam, hogy elkerüljem figyelmüket... Belőled hiányzik valami, ami bennem megvan: nem tanultad el a világ megvetését, azt, hogy meglásd, mennyire kicsinyes."

Az értékek elértéktelenedéséből fakadó ambivalens magatartás nem csupán a külső világgal kapcsolatos. Ábrahám fanatikus bizonykodásai ellenére *isten meghalt*, amikor magánzóvá lett, s nélküle az egyén „belső élete" sem kapaszkodhat semmilyen – akár csak képzeletbeli – igazságba és bizonyosságba. A kör bezárul: „... ha nincs többé kiút, ha nincs többé mire támaszkodni, ha minden elveszett, a *szorongás* lesz azzá a készséges szellemmé, amely oda vezeti az embert, ahová menni akar." Ábrahám ugyan nem tudja, hová akar menni, jövője csupa ismeretlen és bizonytalan lehetőség – „az egész lét aggaszt, a legkisebb szúnyogtól az inkarnáció titkáig; egészen érthetetlen számomra, leginkább pedig saját magam vagyok az" –, de éppen a bizonytalanság a biztonsága, a szorongás a szabadsága. *Megfordul a természetes értékrend,* s a szűkölő halálfélelem a szellem szárnyalásának tűnik. „Minél emelkedettebb az ember, annál szörnyűbb a halál"; „aki nem érez szorongást, olyan, mint egy Ádám, aki csak állat lett volna". Ennek a halál-filozófiának végső szava a kétségbeesés, amelyről Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az élet valamennyi stádiumában és helyzetében jelen van, s az embert az állat fölé, a keresztény embert a természeti embert fölé emeli. A kétségbeesés mai, felületes felfogása szerint

– írja – „mindegyikünk maga tudja elsőnek, hogy kétségbeesett-e vagy sem. Annak az embernek, aki kétségbeesettnek mondja magát, elhiszik, hogy az, de elég, ha valaki azt gondolja magáról, hogy nem az, és máris úgy tekintik, mintha valóban nem volna az. Megritkítják a kétségbeesést, holott valójában egyetemes". A „világba vetett" burzsoá értelmiség évszázados jajkiáltása ez, amely – hogy egyebet ne említsünk – Kafka műveiben, majd napjainkban Sartre filozófiájában ver visszhangot: az ember „szabadságra ítéltetett", döntései meghatározatlanok, félelemben fogannak, a kötelező szorongást pedig egyedül a „rosszhiszeműség" feledtetheti el.

Kierkegaard kétségbeesése a vívódó szépléleké; az agresszív burzsoáét Nietzsche fogja megformulázni. De a széplélek magányos vívódásai nincsenek túlságosan messze a prefasizmus dühkitöréseitől és szadista hajlamaitól. A tépelődő és az agresszív típus ugyanannak az Übermenschnek a változata, mindkettő társadalmiatlan ösztöneire hallgat. Ábrahám kegyetlenségéről már meggyőződhettünk, s talán ennél is visszataszítóbb az elvadult ösztönlény, ha a képmutató humanizmus bárányбőrébe bújik. Tudjuk – mondja Kierkegaard –, milyen szörnyű szigorral üldözték és büntették valaha a démoniságot; megremegünk, ha az erről szóló elbeszéléseket olvassuk, s arra gondolunk, hogy felvilágosult századunk nem ismeri többé ezt a barbárságot. De méltó-e részvétünk a dicséretre? „Nem akarom sem megítélni, sem elítélni a múlt eljárását; meg akarom vizsgálni csupán." Nem Szent Ágoston tanácsolta-e az eretnekek kivégzését? Vajon hiányzott-e belőle a részvét, vagy inkább abban különbözött magatartása a miénktől, hogy

rokonszenve nem tette gyávává? „Ma azonban félünk attól, hogy az orvos csonkítson vagy égessen a gyógyítás kedvéért." A szépléleknek nincs kifogása a csonkítás és égetés ellen, ha a gyógyítás kedvéért történik, noha sejtelme sincs a gyógyításról, hiszen saját bevallása szerint aggasztóan tájékozatlan annak megítélésében, hogy mi helyes, mi nem. Mindenesetre elég bátorsága van kimondani a csonkítás és égetés programját, amelyet osztályának gyakorlatiasabb és következetesebb tagjai egy évszázaddal később tömegméretekben, szemünk láttára valósítottak meg.

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Radnóti Sándor • Műszaki vezető
Beck Péter • Védőborító- és kötéstervező Sebestyén
Lajos • Tipográfus Romhányi Katalin • Kiadvány-
szám 557 • Megjelent 1971-ben, 22,6 (A5) ív
terjedelemben, 1600 példányban, Garamond betű-
típusból • MSZ 5601–59 és 5602–55 • MA
2049–I–7172
70.0283/1 – Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős
vezető Bolgár Imre igazgató